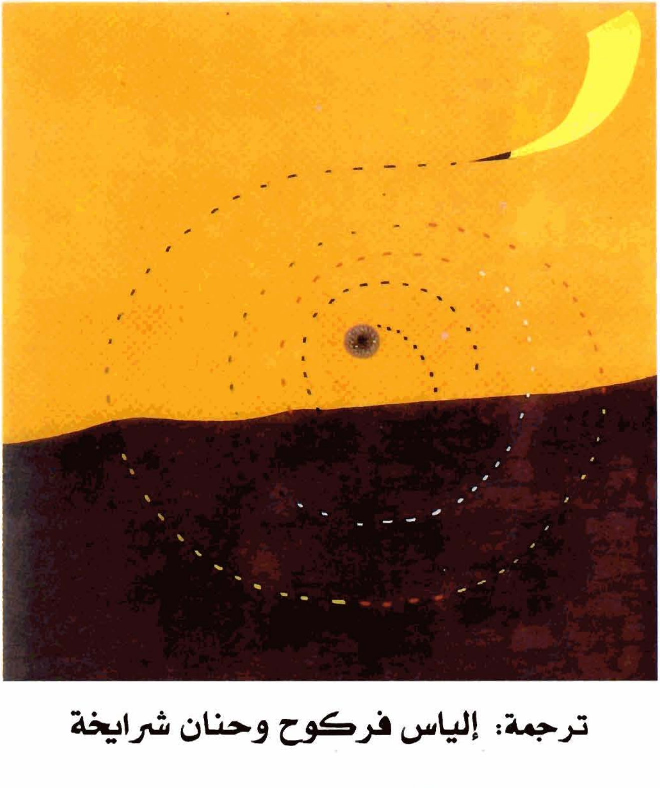
ريتشارد كيرني

جدلُ العقلِ

حوارات آخر القرن



ترجمة: إلياس فركوح وحنان شرايخة

المركز الثقافي العربي

ريتشارد كيرني

جدل العقل

حوارات آخر القرن

هذه هي الترجمة لكتاب:

States of Mind

Dialogues with contemporary thinkers

by

Richard Kearney

الكتاب

جَدَل العقل

تأليف

ريتشارد كيرني

ترجمة

إلياس فركوح وحنان شرايخة

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 192

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-044-2

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

المحتويات

ـ مقدّمة ريتشارد كيرني 7
ـ مقدّمة المترجمين 13

الحوارات

* جوليا كريستيڤا:
غرباء على أنفسنا: أملُ الفرد 17
* إدوارد سعيد:
أوروبا وأغيارها: منظور عربي 29
* نعوم تشومسكي:
سياسة اللغة 43
* فاتسلاف هاڤل:
مسرحيات وسياسة 75
* أمبرتو إيكو:
نظام اللاتكون: العودة إلى القرون الوسطى 83
* مارينا وارنر:
إرث المرأة الأوروبية 93

* شيموس هيني:
بين الشمال والجنوب: انعطافات شعرية 107
* خورخي لويس بورخيس:
الكاتب الأوروبي في المنفى 121
* ميروسلاف هولب:
أوروبا الوسطى والعقل غير المؤيد 139
* جاك داراس:
مصرفيون وشعراء: عباقرة الشمال 149
* جاك دريدا:
التفكيك والآخر 161

ـ عن ريتشارد كيرني، والمترجمين 188

المقدّمة

إنّ واحداً من موضوعات الحوارات التي ستتلو هذه المقدّمة تتصل بالإرث المركّب للعقل الأوروبي. معظم المحاورَين تحدّث عن أوروبا الجديدة كحالة اقتصادية. غير أنّ سؤالاً آخر كثيراً ما يتم تجاهله في هذا الجدال ـ سؤالاً يذهب باتجاه صميم قلب وعقل القارة. وإني أقصد هنا الإشارة إلى السؤال النقدي الخاص برؤية أوروبا لنفسها وبعلاقاتها المتشكّلة مع العالم الأوسع خلف حدودها التاريخية. أيّة أفكار تحملها أوروبا عن نفسها وعن الآخرين؟ لقد سعيتُ، في عديدٍ من الحوارات في القسمين الأولين من هذا الكتاب، إلى استكشاف أفكار كهذه والتحرّي عنها مع مجموعة متنوّعة من المؤلفين، أوروبيين وغير أوروبيين (تشومسكي، سعيد، بورخيس. .).

الكثير مِنّا يفكّر بأوروبا كقارة جغرافية ذات حدود قديمة وأعلام. ولقد اضطررنا، في فترات متأخرة، إلى إعادة التفكير. خاضت أوروبا الغربية تجربة البزوغ والإنبثاق لفضاءٍ إقتصادي باهر إلى جانب الحديث عن تجارة مشتركة وتحديد التعرفات، بينما شهدنا في الشرق أحداثاً درامية متنامية تصيبُ حدوداً تتغيّر على نحوٍ متسارع ومتفاقم. برلين، وبودابست، وبوخارست، وبلغراد ـ إنّ مجرّد ذِكْر هذه الأسماء سوف يعيد للذاكرة كيفيّة حدوث التغيّرات. إنّ الخارطة ذات الألوان المتعدّدة التي كنّا قد حدّقنا بها في المدرسة لم تعد تروي القصة الكاملة. فالحدود

التقليدية باتت كبيرة جداً كما باتت صغيرة جداً لأن تستجيب للحركة الذاهبة باتجاه الدمج والتوحيد. نحن نتحدّث الآن عن قارةٍ تعيش طور تحولات كبيرة.

لقد عمل الجدال في كُليّته على توليد أسئلة أساسية وجوهرية حول طبيعة السيادة ذاتها، وعن معنى كلمات مثل القومية والفيدرالية، وكذلك عن الحاجة إلى توازن الحركات الذاهبة باتجاه الوحدة مع انتباه أكبر للفروقات الثقافية واللغوية. لقد نشبت حربٌ من الأفكار فوق تراب أوروبا؛ ولسوف تقرر نتائج هذه الحرب مستقبل ما يحيط بهذه القارة.

جاء المساهمون المتباينون إلى هذه الحوارات من بُلدان وثقافات في غاية الإختلاف. البعض منهم لا يزال يتذكّر الحرب الأخيرة وجرائم هتلر، وموسوليني، وستالين؛ تلك التي ارتُكبت باسم أوروبا. البعض الآخر ركّز على الإنجازات الإيجابية للفن، والعلوم، والقانون التي جعلت من الحداثة الأوروبية كلمة السر عبر العالم. ولكن، وعلى الرغم من تباين وتنوُّع نظراتهم، وأحكامهم، إلاّ أنّهم جميعاً تحدّثوا كأصحاب تفكيرٍ مستقل. هُم شخصيات عامة ليست مُقيّدة بسياسة مشايعة أو موالية لأحد. إنهم، جميعهم، أشخاصٌ يتشاركون ويتقاسمون هَمَّ الاشتغال في الحقل الثقافي للأفكار والصور، في التعليم والمجال الأكاديمي والإعلام، من دون إكراهٍ حزبيّ أو ضَغْطٍ دعائيّ. إنّ الغرض من هذه الحوارات هو إتاحة المجال لكُل واحد أن يتحدث عن عالمنا الراهن بأساليب متنوّعة، وذلك على نحوٍ فيه من الشخصانية الكثير، أو بما لا يمكن التنبؤ به، بَدَلاً من الشرح أو التعقيب على شؤون الحاضر.

العديد من محاورين (أوربيون وغير أوربيين) شاركوني الرغبة في رواية قصة أوروبا. وهذا يعني إعادة سرد تاريخها وفقاً لأسلوبهم الخاص واستجابةً لرؤية الآخرين. وفوق ذلك كلّه، وكما صاغها بول ريكور، فإنّ ذلك يعني «تبادلاً للذكريات». إذ أنّه، ومن خلال تذكّر الواحد منهم

لماضي كل شخصٍ، وبواسطة مشاركة كل واحد لمعاناة الآخرين وطموحاتهم؛ فإننا نكون قد بدأنا بإعادة صياغة مستقبل من الاحترام المتبادل والتعويض.

ولكن: هل بمقدور أوروبا أن تعيد صياغة نفسها؟ هل بمقدورها أن تميّز بين ميراثاتها المختلفة ـ الجيدة، السيئة والبشعة؟ هل بمقدورها أن تُسهم في تكوين مفهومٍ جديد لعالمية متحرّرة من إرث الهيمنة على العالم ـ عالمية تحترم الفروقات والاختلاف؟ هل بالإمكان الشروع بنماذج جديدة لمجتمع دولي في أعقاب انهيار دول متعدّية القوميات مثل يوغسلافيا والاتحاد السوڤياتي؟ وكيف يمكن لمستقبل أوروبا أن يتفادى شراك ومآزق (الأوْرَبة) بإبقاء نفسها منفتحة على «آخرينها» ـ ليس الأمم الأخرى خارج الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي وحسب؛ بل أيضاً جيرانها غير الأوروبيين في الشرق والجنوب؟

وإنّي أتساءل بإلحاح؛ هل بمقدور أوروبا أن تنجو من الأزمات الحالية الهاجمة الخاصّة بالهويات المختلطة والمتمثلة بتآكل الأيديولوجيات القديمة، والمؤدية إلى تحوّل وإرتداد داخلي عام ـ وبمرور الوقت، حقاً، ومع المبالغة في الإلتزام بالقومية والعرقية؟

هذه بعض الأسئلة التي تطرق الذهن خلال هذه الحوارات المتبادلة. عددٌ من المحاورين قام بالتذكير بآثام أوروبا ومسؤولياتها تجاه القارات الأخرى. حقاً؛ لقد تم تذكيرنا بأنَّ إسم أوروبا ذاته قد تم اشتقاقه من اعتقادٍ كائن في مكان ما بين أفريقيا والشرق الأوسط! فكما هي الأسطورة؛ فلقد حُمِلَتْ أوروبا على ظهر أبيها عابرة البحر الأبيض المتوسط إلى اليونان[1]، ولكن من غير أن تتخلّى عن أصولها غير الأوروبية. إنّ تذكرات كهذه تفتح صندوق باندورا على أسئلةٍ تالية. هل

(1) تشير الأسطورة إلى أنّ الإله زيوس اختطف أوروبا، إبنة ملك صور، متخذاً لنفسه هيئة ثور جميل، عابراً بها إلى شاطئ المتوسط المقابل. (المترجم).

كان لثقافة أثينا العالمية أن تنبثق وتنشأ من غير الاستعارة والاقتباس من بابل ومصر؟ هل بمقدورنا إنكار حقيقة أنّ الإعتقاد الأوروبي باليهودية ـ المسيحية قد ظهرَ أولاً في أراضي الشرق الأوسط؟ هل كان لتعاليم أرسطو والفلسفة اليونانية أن تعود إلى قلب أوروبا بعد عصر الظلمات لو لم يكن ذلك بفضل عمل المفكّرين العرب العظماء أمثال إبن سينا وابن رشد؟ ثم، أوليست المسألة هي أنّ الثقافات المنويّة (المؤسِسة) كالثقافة البيزنطية والأندلسية كانتا في ذاتهما الوعاءان الصاهران للثقافات والعقائد الهجينة؟ وأخيراً؛ ها نحن نسأل إذا ما كانت تذكرات أوروبا عن نفسها اليوم ينبغي أن تتضمن كُلاً من إستعادتها لإرثها الثقافي الغني، وأيضاً إقرارها بالخطايا التي ارتُكبت باسمها ـ من الهيمنة الكولونيالية، إلى الاستغلال الاقتصادي، وتبديد موارد البيئة وإفسادها؟

إنّ الحوارات المتضمنة في القسمين الأولين تبحث لتدشّن جَدَلاً بين رؤىً مختلفة، وأحياناً متضاربة. ليس ثمّة محاولة من الأسرة الأوروبية يمكن أن تنجح في تعريف وتحديد نفسها إلاّ إذا كانت مقرونةً أيضاً بالإجابة على «آخرينها» ـ تلك الجماعات غير الأوروبية التي كانت لها إسهاماتها التاريخية، واستمرّت تساهم وتضيف إلى هوياتها وتطوّرها. إنّ مفهوم «الواحد» (مبدأً أوجدته الحضارة الأوروبية بالوراثة من الإعتقاد اليوناني واليهودي ـ المسيحي) إنما يتضمن «الغريب» كجزءٍ من فَهْم الذات لذاتها. ينبغي أن تتسع الهِبَة الأوروبية للعالمية التعدد الثقافي، إذا ما كانت صادقة في وعودها، وما البديل سوى التماثل والتَعَصُّب.

ما الذي تتضمنه طُرق تفكير كهذه لأوروبا جديدة؟ أيّ صيغة سياسية واقتصادية اندماجية توحيدية سوف تأخذ طريقها في السنوات القادمة، فإنّها، بكل تأكيد، ستذهب إلى ما وراء النموذج القديم لدولِ قومية مركزية. إنّ الإنبثاق الجديد لأوروبا، مثلما اقترح المحاورون المختلفون، يمتلكُ فرصةً فريدة لأن يكون ديمقراطياً حقاً وفعلاً عبر تعزيز مفاهيم الاستقلال الذي يشمل ويجمع بدلاً من أن يكون مطلقاً

صرفاً، الذي يتشارك بدلاً من أن ينعزل، الذي ينتشر بدلاً من أن ينغلق على مركز بيروقراطي. إنّ هذا كفيلٌ لا بجعل عملية الإنخراط في انتقال الملكية أو السلطة إلى مناطق أصغر ضمن دول الأمة الأوروبية فحسب؛ بل بخلق وعي أكبر على ديون وواجبات أوروبا تجاه العالم ككل، مثلما لم يتوقف مفكرون كإدوارد سعيد ونعوم تشومسكي، على تذكيرنا بذلك.

إنّ أوروبا مثل يانوس[2]: تملك وجهاً طيباً وتملك وجهاً سيئاً. الوجه السيء يولد من غطرستها أحياناً محاولةً أن تصيغ العالم وفقاً لصورتها. والوجه الطيب يجيء من استعدادها، مرة أخرى وعبر الاختبار في هذه المرحلة الحاسمة في التاريخ، لأن تصيغ نفسها وفقاً لصورة عالم أكثر اتساعاً.

ريتشارد كيرني

---

(2) يانوس janus: إله الأبواب والبدايات عند الرومان. (المورد).

مقدّمة المترجمين

حوارات باتجاه المستقبل

يتضمن هذا الكتاب مجموعة حوارات أجراها ريتشارد كيرني مع عددٍ من الشخصيات والرموز الثقافية المعروفة، المتميّزة في مجالات تخصصاتها، وفي ذهنه أوروبا ومكانتها في العالم ـ ماضياً، وحاضراً، وسؤاله الدائم عنها في المستقبل: ما مستقبل هذه القارة، بدولها ومحاولات الاتحاد والدمج ما بينها عبر آخر ما وَصَلت إليه من «صيَغ»؟ كما أنَّ الرجل لم يَنسَ أنّ ذلك مرتبط، بشكلٍ أو بآخر، بماهيّة العلاقة / العلاقات القائمة الآن بين أوروبا وغيرها من دولٍ وثقافات في العالم، أو بما أشار إلى أنّهم «الآخرون» لها، دون تنحيته لتاريخها مع العالم ـ و«آخرينها »، المتسم بالتوتّر نتيجة الإرث الاستعماري الثقيل الذي مَثَّل ملمحاً رئيساً لها في عيون هؤلاء الآخرين.

لقد أفضى المحوريُّ في هذه الحوارات، كما هو مُفْتَرض ومثلما هو طبيعي، للتطرّق إلى جُملةٍ من المفاهيم الإشكالية خضعت، بدورها، لآراء متباينة تبعاً للتباين في البُنى الفكرية التي انطلق منها المحاوَرون. وبذلك؛ يكون كيرني قد وَفَّر لقارئ الحوارات مناخات جِدالية ـ سجالية ثرَّةً وعميقة، تستحث الذهن على إعادة النظر، وكذلك؛ على إعادة تركيب وصياغة المواقف. . أو امتحانها، على الأقل.

ربما من هنا جاءت تسميته للكتاب المتضمن لهذه الحوارات

«حالات الفكر» ـ أو هي بالأحرى، «حالات العقل»(*) بما هو متدبرٌ متعقّلٌ متأملٌ ومنخرط بعملية التحليل والتناول المتجدّد.

ثمّة ضفيرة من الأسئلة المتشابكة، المتسقة أو المتضاربة، لكنها، في النهاية، توجبُ التملّي فيها، في الوقت الذي تستدعي جُملة الإجابات عليها ـ أو جملة اقتراحات الإجابات، أن نَتَلَفَّتَ حوالينا ـ حول العالم، لنحدّد، أو نحاول أن نحدّد هويتنا موضع التساؤل حيال هويات «آخرينا» ـ نحن العرب.

* * *

. . . بقيت الإشارة إلى أنّ ريتشارد كيرني قَسَّم كتابه إلى ثلاثة أقسام، كما يلي:

القسم الأول: مفكرون سياسيون، والقسم الثاني: مفكرون أدبيون، والقسم الثالث: مفكرون فلسفيون. أما نحن، كمترجمين؛ فلقد انتقينا تسعة حوارات من أصل 22 حواراً بناءً على اجتهادنا المتواضع فيما يتعلّق بما رأيناه أكثر أهمية، أو أكثر قابلية للترجمة المستوفية لشروطها ـ تاركين إتمام مهمة ترجمة البقية (وجميعها مهمة) إلى مَن هُم أكبر دراية ومعرفة. وقد سمحنا لأنفسنا بذلك لأن النص الأصلي عبارة عن حوارات منفصلة وبالتالي لا توجد عمليات قطع أو انتقاء تعسّفي.

أما الترتيب؛ فلقد التزمنا بالأصل من حيث التسلسل، كما لم نكتفِ بالموجز التعريفي لكل شخصية؛ إذْ ثمّة نواقص سببها التقادم، فتحرّينا آخر المعلومات حتّى هذا التاريخ وثبتّناها قبل كل حوار.

(*) تمّ تبديل عنوان الكتاب، كما جاء على الغلاف، بطلب من الناشر.

.. وبعد؛

كانت القراءة محاولة من أجل فَهْم «الآخر»، وكيفية نظرته إلى نفسه وإلى العالم.

أما الترجمة؛ فمحاولة أخرى من أجل تجسير هذه القراءة وتعميم محاولة الفهم وتوسيعها، لتشملنا نحن كذاتٍ تستجلي هويتها.

عمّان

تشرين 2 / نوفمبر 2003

ملاحظة:

تمت الإشارة في الهوامش إلى المصادر التالية باختصار:

1) (G.A.E) وهي Grolier Academic Encyclopedia

2) (الموسوعة الفلسفية) بإشراف م. روزنتال وب. يودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة ـ بيروت، ط 2 ـ 1980.

3) (الشبكة) بمعنى مواقع على الانترنت.

جوليا كريستيڤا

غرباء على أنفسنا: أملُ الفرد

جوليا كريستيڤا هي أستاذة علم اللغة في جامعة باريس السابعة. ولدت في بلغاريا، وقدمت إلى فرنسا للدراسة حيث حققت شهرة سريعة ضمن الجماعة الطليعية (Tel Quel).

نشرت:

«ثورة في اللغة الشعرية»، و«الرغبة في اللغة: اقترابٌ علاماتي من الأدب والفن»، و« قوى الرعب»، و«في البدء كان الحب: التحليل النفسي والإيمان»، و«الشمس السوداء»، و«غرباء على أنفسنا»، و«الأقوام والقومية»، ورواية واحدة هي «الساموراي».

كيرني: كيف تصفين هويتك كأوروبية؟

جوليا: أعتبرُ نفسي كوزموبوليتانية. كنتُ محظوظة في طفولتي لأنني تعلمت الفرنسية في سنٍ مبكرة، إذ أرسلني أهلي إلى حضانة فرنسية في صوفيا تديرها راهبات الدومينيكان: كانت تابعة للكلية اليسوعية في القسطنطينية. لذا، بدأت بتعلم الفرنسية قبل دراستي للبلغارية. فيما بعد تمت محاكمة تلك السيدات بتهمة التجسس وتم اقصاؤهن عن بلغاريا، وأُسندت أعمالهن إلى الإتحاد الفرنسي. وبهذا أكون قد تعلمت اللغة الفرنسية في الوقت الذي تعلمت فيه البلغارية، وكان دخولي إلى الثقافة الفرنسية ـ إلى حدٍ ما ـ دخولاً طبيعياً. عندما قدمت إلى فرنسا لإكمال

المستوى الثالث من تعليمي شعرت بأنني ـ إلى درجة ما ـ أنتمي إلى الثقافة الفرنسية، لكن الحال لم يكن كذلك بالنسبة للفرنسيين الذين ظلّوا ينظرون إليّ على أنني غريبة رغم استقبالهم الدافىء.

من الأسهل أن يعتبر المرءُ نفسه كوزموبوليتياً ـ كما أفعل أنا ـ إذا ما قدم من بلدٍ صغير مثل بلغاريا، تماماً كما هو الأمر أكثر سهولة أن تكون أوروبياً عندما تولد دانماركياً ـ على سبيل المثال ـ من أن تولد انجليزياً. أصِّرُ على هذه النقطة لأنني أؤمن بأن مستقبل أوروبا يعتمد على فكرة الاحترام هذه بين الأمم، إضافةً إلى التوفيق فيما بينها. إنني أهتم كثيراً بهذه الفكرة الكوزموبوليتية ـ التي هي إرث الثقافة الأوروبية الرواقيّة القديمة التي طُوّرت فيما بعد من قِبَل المفكرين الفرنسيين في القرن الثامن عشر. كما أحبّ كثيراً الفكرة الكوزموبوليتية التي تبنتها حركة التنوير. وإذا كان هنالك ثمة أملٍ لأوروبا بعد التقسيمات العرقية الأخيرة التي حدثت في يوغوسلافيا، وتشيكوسلوڤاكيا، والاتحاد السوڤيتي، الخ. . . فإنه كامنٌ في هذه الروح للعالمية. علينا أن نتحرك فوق مفهوم الأقوام أو الإرث المهجور، لكن دون أن نغفل عن الخصائص المميزة.

كيرني: لنعد إلى تجربتك الخاصة مع ما يسمى «أوروبا الشرقية»، كيف تصفين الآن هذا الجزء الضائع أو المبتور من القارة؟

جوليا: لا أشعر بهذا الأسى حيال انقسام الأوروبتين لسببين اثنين؛ أولهما شخصي كنت قد أشرت اليه للتو يتعلق بدخولي إلى الثقافة الفرنسية، وثانيهما أنني اتخذت خياراً عقلانياً يتلخص في التفكير بأن **الأصل** ليس ضرورياً، **لأن الأصل إنما** هو ردة **فعلٍ للشعور بالألم يمكن** أن يتحول إلى حقدٍ مكثف ومخمّر. وأولئك الناس الذين يعودون إلى الأصل، عادة، لا يعرفون كيف يهضموا أو يصقلوا حقدهم. إنهم مجروحون ومكتئبون، ناهيك عن فقدانهم لأي مثُل ـ فلا الدين يرضيهم، ولا الماركسية، ولا أية أيديولوجية إلهية يمكن أن تكون منقذاً

لهم ـ لذا، نجدهم يتحولون إلى الأصل المهجور. إن منهج تعليمي العقلي بأكمله يتجه ضد فكرة الأصل هذه.

كيرني: هل من المعقول، أو حتى من العدل ـ أن نغض النظر عن الحقيقة المعقدة للقومية بهذه الطريقة؟

جوليا: أدرك تماماً بأننا سوف نعيش لوقتٍ طويلٍ جداً في أطر الأقوام والجنسيات. وأنا ضد النزعة اليسارية التي تغض النظر عن فكرة الأمة. كما أعتقد أن فكرة الأمة سوف تعمّر طويلاً، لكنها يجب أن تكون **خياراً** وليس انعكاساً أو عودة إلى الأصل. فعندما يعيشها المرء كخيار ـ بمعنى أن يعيشها بوضوح في الرؤيا، مدركاً للأسباب الأيديولوجية والسياسية والثقافية التي تجعلنا ننتمي إلى فرنسا وإيرلندا وبريطانيا العظمى... الخ، وليس لأننا متصلين بها عن طريق الجينات ـ عندها يمكن أن تكون خياراً جيداً.

وحتى نصل إلى الشق الثاني من سؤالك: ما الذي يمكنُ لتجربتي مع الشرق أن تعطيني اليوم؟ أعتقدُ أنها منحتني شيئين: الأول، هو القدرة على قضاء فصل شتاءٍ في الخارج حتى أعرف أهمية الجهد. فقد كنا أطفالاً عانينا الكثير من الحرمانات الاقتصادية (رغم أنها لم تكن كارثة، خاصة في العمر الذي كنت فيه)، لذا فقد دُفعنا لبذل أقصى ما في ذواتنا؛ أما أولئك الذين لم يتحملوا هذا العبء من الالتزام ولم تكن لديهم طاقة التحمل فقد ارتدّوا للوراء. لقد منحنا هذا قوةَ تعلُم للتركيز والإلتزام. والثاني، هو أنني تعلمتُ من بلغاريا أهمية **الثقافة**، فبلغاريا هي البلد التي وُلدت فيها الأبجدية السلافية. كانا شقيقان بلغاريان، سيريل وميثوديوس، هما اللذان منحا العالم هذه الأبجدية ـ وهي الأبجدية التي يستعملها الروس الآن. وهناك عيدٌ في بلغاريا احتفاءاً بها ـ وقد يكون العيد الوحيد من نوعه في العالم. ففي الرابع والعشرين من أيار في كل عام يمرّ الأطفال عبر شوارع صوفيا، حاملاً كل منهم حرفاً على صدره، ولذا فإننا شعبٌ نُعرف بواسطة الأبجدية.

كيرني: هل كان الحرف السيريلي[1] بلغارياً بالأصل؟

جوليا: نعم، وقد سمَّى القديس سيريل هذه الأبجدية باسمه. وهناك جدلٌ لا يزال قائماً حول أصله فيما إذا كان بلغارياً أم يونانياً؛ كانت أمه من أصول سلافية، وقد عرف اللغات السلافية، وعندما طلب البابا أن يترجم الإنجيل إلى السلافية لغرض تبشير الأقوام الشرقية، أُسندت المهمة إلى الشقيقين سيريل وميثوديوس.

لذا، هناك في بلغاريا هذا الإتجاه نحو تعريف الذات بالثقافة، الأمر الذي عشته بحيوية خلال طفولتي، وكان هذا عاملاً إيجابياً. واعتقد أن كثيراً من الناس في أوروبا «الشرقية» سابقاً، والطلاب خاصة، لديهم فضول وتوق ثقافي شديد، الأمر الذي أضاعه شباب غربيّ القارة بسبب ترف الثقافة (فبإمكانك شراء أي شيء من أي مكان لرفّ كتبك الخاص)، ولأن وسائلَ الإعلام قد دمّرت كلاً من طعم الثقافة الكلاسيكية والثقافة الحديثة العظيمة. ولسوف تعاني أوروبا لمدة طويلة من الانحلال الثقافي.

انتهيت للتو من كتابة رواية أسميتها «**الرجل العجوز والذئاب**» حيث أحكي فيها قصة وحشية العالم الحديث، والتي يمكن أن يجدها المرء في ايرلندا وبريطانيا وفرنسا، بنفس القدر الذي يمكن له أن يجدها في «أوروبا الشرقية». ثمة موضة من الجنون: العنف ضد الناس، وانعدام الثقافة وانعدام الاحترام، وهي تزداد سوءاً هذه الأيام مع الانهيارات المتتالية في الأدب الكلاسيكي الزائف. لم يتبق شيء. سوف نجد صعوبة في مواجهة هذا الوضع وتجاوزه. ستولد مشكلتان كبيرتان: اقتصاد السوق، والحاجة إلى إرتقاء إنحدار خمسين سنة من الخواء الثقافي والأخلاقي. علينا أن نقوم بكثير من العمل كمفكرين؛ كالمساعدة في التبادل الثقافي بين جزئي القارة على المستوى الانساني، على سبيل المثال.

---

(1) أبجدية سلافية قديمة يقال أن مخترعها هو القديس سيريل، ولا تزال تستعمل أشكالها الحديثة في صربيا وبلغاريا وروسيا. (المورد).

كيرني: كيف تجمعين بين كوزموبوليتيتك (عالميتك) كمواطنة فرنسية وبين إخلاصك لموطنك الأصلي؟ألا تعتقدين أن هناك ضرورة لوجود بعض التمييز في الأصل القومي أو الجغرافي؟ لقد طرحت فكرة أن القومية ظاهرة مرضيّة، لكن، أليس من الممكن أن تكون كذلك إذا ما أنكرنا حاجة الإنسان لهويةٍ قومية معينة؟

جوليا: من وجهة نظري، فإن القوميات البلطيقية والصربية السلوڤاكية والكرواتية، إنما هي موقفٌ رجعي ومُكئِب. وإذا سمحت لي بهذه المداخلة القصيرة من التحليل النفسي، فإن هذه الأقوام الممزقة هي أقوامٌ تم إذلالها طويلاً في هويتها. لم تميز الماركسية السوڤيتية هذه الهوية، لذلك، فإن كل ما لديهم الآن هو ردة فعل ضد الاكتئاب اتخذت أشكالاً مجنونة ـ إذا كان لي أن أصفها هكذا. إن الشعور غير السّوي بقوة الأصول والقيم الفلكلورية المهجورة يمكن له أن يأخذ أشكالاً عنيفة، لأن المرء يريد عدواً؛ وبما أن العدو لم يعد الشيوعية لزوالها، فإنه سيكون **الآخر**: الجماعات العرقية الأخرى، والأقوام الآخرون، وأكباش الفداء... الخ. من الممكن أن يدوم هذا المرض طويلاً، ومثل هذه الرواسب الميتة من الاعتبارات يمكن لها أن تمنع، بل من المؤكد أنها سوف تعيق التطور الاقتصادي والحضاري الذي تحتاجه هذه الدول.

بإمكان المرء أن يسرّع العملية، وبإمكانه أن يحاول تجنب الغرق في الركود، وأن يدفعها لتسرع أكثر، وعند هذا المستوى فإن هناك الكثير مما يمكن القيام به عن طريق الكنائس من جهة، وعن طريق المفكرين من جهة أخرى. يخيّل إليّ أن الكنيسة الكاثوليكية في «أوروبا الشرقية» قد لعبت دوراً رئيساً في الثورة ضد الشيوعية، وأن لها دوراً عظيماً تقوم به اليوم كي تساعد على تجاوز القومية ومنح هؤلاء الناس الـمُثل التي لن تكون أسسها عرقية أو قوميات مهجورة. وقد قامت الكنيسة مؤخراً بكتابة منشورٍ عام يدل على اهتمامها الكبير بالصراع الأخلاقي ضد الديكتاتورية، ليس هذا فحسب، بل ضد ضربٍ ما من

«الأمركة» كذلك. إنني مغرمة جداً بهذه الفكرة الكوزموبوليتية والكونية التي أطلقتها الكنيسة المسيحية كعلاجٍ لتلك القوميات التي لا يجب على المرء أن يحسمها بسرعةٍ كبيرة، لكن عليه أن يحاول تجاوزها.

كيرني: **إذا اعتبرنا أن الكوارث ليست سياسية فقط، بل أخلاقية وروحيّة أيضاً كما اعتبرتها أنت، هل يعني هذا أن الحلَّ يجب أن يكون بإعادة ترتيبٍ روحي وأخلاقي كذلك؟**

جوليا: حتّى المشاكل الاقتصادية لا يمكن حلّها دون التجديد الأخلاقي. تخيّل كيف يكون الأمر لو كان على الناس أن تواجه سوقاً اقتصاديةً مبنيّةً على فكرة المنافسة الفردية بينما شعورهم بقيمة الفردانية ما يزال ضعيفاً جداً ومهزوزاً وسهل الكسر؟ حتى يقوى هذا الحس بالفردانية والاستقلالية والحريّة، فإن الفرد بحاجة إلى دعم أخلاقي عظيم. لهذا السبب أنا أعتقد أن هذين الجانبين: الاقتصادي والأخلاقي، متصلّين معاً. وإني أعطي الأولوية للثورة الأخلاقية.

كيرني: **هل تنصحين إذاً بالعودة إلى الفلسفة الإنسانية[2] والفردانية[3]، هذين المذهبين التحررين اللذين سادا في القرن التاسع عشر ـ إنني أفكر في وصايا لوك وهيوم وميل[4] على وجه خاص، إذ**

(2) الفلسفة الإنسانية: فلسفة قائمة على توكيد القدرة الانسانية على تحقيق الذات عن طريق العقل. (المورد)

(3) الفردانية: مذهب قائم على أن المصالح الفردية يجب أن يكون الأساس فيها خاضعاً للقيم الأخلاقية الفردية. (المورد)

(4) ـ جون لوك: (1732 ـ 1804)، فيلسوف مادي انجليزي، يرى أن الغرض من الدولة الحفاظ على الحرية الفردية والـمُلكية اللتين تكتسبان عن طريق العمل، ومن ثم فإن الحكومة لا يجوز أن تكون تعسفية. (الموسوعة الفلسفية)

ـ ديفيد هيوم: (1711 ـ 1776)، فيلسوف مثالي انجليزي، طور في مجال فلسفة الأخلاق نظرية مذهب المنفعة العامة، وأعلن أن النفع هو معيار الأخلاقيات. (الموسوعة الفلسفية)

=

أنهم طوروا فكرة حقوق الفرد بعيداً عن المضمون الاشتراكي والاجتماعي؟ أم أن ما تتحدثين عنه إنما هو شيء أبعد من الفردانية التقليدية بإتجاه شيءٍ جديد من حق الخصوصية الفردية بما يتناسب مع التماسك الاجتماعي؟

جوليا: أرى أن الخصوصية حق، لكن، لا يبدو واضحاً أن الدول التي صارت الآن خارج الشيوعية سوف تكون قادرة على تحقيق هذه الخصوصية المنبثقة من الأيديولوجية الجماعية، إلاّ إذا اتخذت شكلاً من أشكال الفردية.

كيرني: هل تعتقدين أن ثمة ضرورة للدخول في الليبرالية؟

جوليا: ليست الليبرالية المفرطة أو ضعيفة التمييز والنقد. وهذا هو السبب الذي يجعلني أصرّ على صيغ أفضل للهوية الفردية كتلك التي يمكن أن يجدها المرء في الدين وفي حركة التنوير الفلسفية. وهنا أقتبس عبارة تبدو لي وكأنها توضح غاية المسيحية حتى وإن ابتعدتْ عنها، إنها لـ (مونتيسكيو)؛ «إذا عرفتُ أن ثمة شيء سوف تكون فيه فائدة لي لكنه ضارٌ لعائلتي، فإنني سوف أطرده من عقلي. وإذا عرفتُ أنه سوف يكون فيه فائدة لعائلتي لكنه ضارٌ لوطني فإنني سأعتبره جريمة. وإذا عرفت أنه سوف ينفع أوروبا لكنه سوف يؤذي البشرية، فلسوف أعتبره جريمة أيضاً». إنها فكرة رائعة لأنها تحملُ إدراكاً لمعنى الفرد، والشخص، والعائلة، والأمة. ليس هذا فقط، بل إنها تعتبر أن الشخص الفرد لا يمكن له أن يحصّل تطوره إلاّ في أُطرٍ أكثر اتساعاً.

كيرني: هذا ما أردت تسميته بالنموذج الكوزموبوليتاني؟

= ـ جون ستيوارت ميل: (1803 ـ1873)، فيلسوف وإقتصادي انجليزي، تأثر في علم الأخلاق بالمذهب النفعي، وفي الإقتصاد السياسي استعاض عن نظرية القيمة عند ريكاردو بالنظرية الساذجة عن الثمن والتكاليف، وهو في الفلسفة من اتباع هيوم وبيركلي وكونت. (الموسوعة الفلسفية)

جوليا: نعم، لأن الأمة، والفرد، والعائلة يمكن تعريفها على أنها أهداف أو موضوعات انتقالية، وكأنها لحظات من التماسك ضرورية لكنها غير كافية. هذا هو المنطق الانتقالي الذي طوره مونتيسكيو كما يظهر في القول السابق. وأعتقدُ أنه يجب أن يدرس في كافة المدارس الفرنسية ـ مثلاً، إذ ليس من الواضح أن جميع الفرنسيين يطبقون هذا المنطق، إنهم بعيدون عنه. ثمة صعوبة يمكن أن تواجهها حين تعيش كغريبٍ في فرنسا، وفوق كل شيء، فإن هذا أمرٌ يجب أن نحاول تقاسمه مع أصدقائنا من الشرق، وذلك كي يتم التمييز بين الإنتماء العرقي والقومية، من خلال تشجيعهم على تجنب الجمود والمحدودية على هذا المستوى، وكي نتحرك إلى الأمام نحو آفاقٍ أكثر اتساعاً.

كيرني: هل تعتقدين أنه يمكن للدين أن يلعب دوراً ايجابياً بالذهاب بعيداً وراء طوائف أو فِرَق معينة، وأن يؤسس لمشروع نظرة عالمية مشتركة معينة؟

جوليا: هنالك نظرة تجانسية في بعض الأديان تجعلك تبدو كالغريب ما لم تشارك أفرادها افتراضاتهم، وهذا يعني أن أدياننا التوحيدية قد حاولت أن تطور تصوراً للآخر. علينا أن نغتني من هذا التصور وأن نحصد منه ما يفيدنا، وهذا هو ناتج التفكير الغربي، وأن نستثمر ما حاولت حركة التنوير أن تستقرأه، وأن ما نحتاجه اليوم هو معاودة تطوير ذلك كله. ماذا يعني هذا؟ عندما يدق غريب باب بيتي، على سبيل المثال، فيجب عليّ ـ كما يقول الإنجيل ـ أن افترض أنه من الممكن أن يكون الله ـ إشارة إلى قداسة وخصوصية الآخرين. وهذا يحملُ أيضاً المغزى التالي، كما علّمنا إياه الحُجّاج الأوائل، من القرن الأول للمسيحية حتى عهد القديس أوغسطين، بأن معنى الرحلة، وفكرة حمل رسالة المسيح إلى الآخرين واستقبال الغرباء القادمين على أنهم حجّاج، كل هذا إنما يقود إلى نوعٍ من التركيب المتجانس بين الجماعات العرقية.

إن فكرة **الكاريتاس**[5]، والمحبة المسيحية، والتي نعرف من خلالها صيغة التفسخ في التاريخ الرهيب للإستعمار الغربي، إنما تمنح اليوم القوة للكنائس المسيحية. بإستطاعتنا معاينة تطورها، مثلاً، في فكرة **الإعانة الكاثوليكية**، أو في أشكال أخرى من العمل نَظّمهُ المسيحيون في فرنسا من أجل الغرباء: تعليم القراءة للعمال المهاجرين وعائلاتهم، توفير العون المادي، . . . الخ. إني أؤمن بأهمية التركيز على مثل هذه المظاهر في الثقافة الدينية تركيزاً كبيراً، لأنها تبعث السعادة في المراقب الشعبي وبإمكانها التنبيه إلى أخطار أي اتجاه منحرف للقومية.

كيرني: في حال أن الأديان قامت بهذا العمل، هل يبقى أي عمل آخر يمكن القيام به؟

جوليا: نعم، فإلى جانب هذا العمل هناك الكثير مما يمكن القيام به على مستوى الفرد، ألا وهو تطوير هذا البُعد من الخصوصية الفردية. إن أفكارنا لا تسقط من السماء، فنحن نملك إرثاً وعلينا أن نستند عليه، وإلا سنتحول إلى كائنات مجردة. في القرن الثامن عشر حدثَ تغييرٌ جذري في فهمنا للخصوصية الإنسانية؛ وهناك الكثير مما يمكن فعله كذلك من خلال التحليل النفسي ـ الأمر الذي أحرصُ عليه وأواظب على تطبيقه في عملي اليومي.

كيرني: هل تعتقدين أن هذا العمل في الحقل الخاص من علم النفس لا يمكن ممارسته بالطريقة الصحيحة من خلال السياسة أو الدين، أم أنه خاصٌ بالتحليل النفسي ـ عملُ الروح؟

جوليا: لا أريد أن أبشّر بالتحليل النفسي. وبالنسبة للمحللين، فإن

(5) الكاريتاس: مؤسسة تابعة للكنيسة الكاثوليكية منتشرة في كثير من بلدان العالم، تمنح العون الإنساني العيني والطبي والتدريب المساعد على اكتساب المهارات وتحصيل الرزق بالتالي. (المترجمة)

الشخص الذي يحلل هو/هي شخصٌ يجب أن يبدي الرغبة الخاصة بذلك. لهذا السبب أنا لا أقترح على قُرّائك أن يبدأوا التحليل، لكنني أعتقد أن التحليل النفسي هو شكلٌ حديث يمكن له أن يأخذ بعين الاعتبار تراث التوحيد اليهودي والمسيحي والمعرفة التنويرية بالذات وبفردانيتنا. لكن هنالك إمكانية لإيجاد أشكال أخرى للتعلم أكثر عن هذه الفردانية، والتي تمتد من التأمل الشخصي إلى الفن، والقراءة، والموسيقى، والرسم.

كيرني: هل من الممكن تحقيق هذا من خلال العلاقة مع شخص آخر؟

جوليا: بالنسبة لي، فإن العلاقة مع شخص آخر ضرورية جداً. إن الفنون، كواحدة مع أشكال الصقل، ضرورية جداً لكنها غير كافية أحياناً. وبالمناسبة، من الممكن أحياناً أن تقود الشخص إلى أن يكون راضياً بالفردانية في الوقت الذي تستطيع فيه أن تغري بالإنغلاق بدلاً من التغلب على القلق. إذاً، نعم، إن العلاقة مع الآخرين أمرٌ لا مفر منه لتطوير هذه الفردانية.

كيرني: أخيراً، في النهاية أود أن أسألك: ما الذي تشعرين بأنه سوف يكون دور مشروع التنوير الأوروبي اليوم؟ إنني افكر في حلم ڤولتير ومنتيسكيو بأوربا العظمى كجمهوريةٍ عالمية، لأنهم أول من عبّروا عن رؤيتهم. وقد شهدنا انقسام اوروبا إلى قوميات متنافسة، بالإضافة إلى حربين عالميتين في قرنٍ واحد كانتا نتيجةً مباشرة تمثّل هذه العدائية. بعد هاتين الحربين العالميتين، وبالتحديد بعد Auschwitz[6]، ما الذي يمكن أن ننصح به اليوم كمشروع حيٍ وشرعي لأوروبا متحدة؟

(6) Auschwitz: المكان الذي أقام النازيون فيه محارق الغاز حيث أبادوا فيها الأسرى خلال الحرب العالمية الثانية، وهم في غالبيتهم ـ كما يشاع ـ من اليهود. (المترجمة)

جوليا: علينا أن ننظر بجدية إلى عنف الرغبة بالهوية. للحظةٍ، إذا ما أدرك شخصٌ ذاته أو/ ذاتها بأنه من أصل ما، فمن الممكن أن تظهر لديه/ لديها حاجة للهوية جديرة بالثناء ومغرية جداً. لكن علينا أن لا ننسى العنف وراء هذه الرغبة، العنف الذي يمكن له أن ينقلب ضد المرء والآخرين كذلك، مما يبعث الحروب بين الأشقاء. لذا، فنحن بحاجةٍ إلى ادراك أبعاد العلاقة الإنسانية الأخوية. ليس هذا فحسب، وإنما نحن بحاجةٍ ـ علاجيةٍ وذات صلة بأساليب التعليم ـ إلى الأخذ بعين الاعتبار الرغبة بالموت، وكذلك العنف في دواخلنا.

كيرني: كيف يمكن أن تتحول العلاقة الأخوية إلى حربٍ أهلية؟

جوليا: تماماً. لذا، مع الانتباه الذي يجب أن نوليه للرغبة بالموت، هنالك حاجةٌ إلى دقةٍ في طريقة التعامل مع الأفراد وعلاقتهم مع الأمم. بعد قيام حركة التنوير، كانت فكرة الأمة ـ ولفترةٍ طويلة ـ تعتبر فكرة رجعية ومتخلفة يمكن للمرء أن يطرحها جانباً ويسير بدونها. أعتقد ـ على المستوى الإقتصادي على الأقل ـ بأن فكرة الأمة سوف تبقى؛ وسوف نحملها معنا على الأقل قرناً آخر من الزمان. ليس كافياً أن ندرك أبعادها الاقتصادية: علينا أن نقيس العنف النفسي الكامن في الارتباط بهذه الفكرة. إن هذا العنف يُمارَس أحياناً من خلال بعض الأديان، لكنه ـ بالنسبة للأديان ـ يأخذ شكلاً آخر من اشكال الالتصاق بالأصل. فالحركات الأصولية التي تبرز هذه الأيام في جميع المجالات لا يمكن تفكيكها ببساطة من خلال وصيّة أخوية جيدة. علينا أن نواجه الكثير من الصعوبات. نحن في مواجهة الرغبة بالموت. أعتقد بأننا اقتربنا منها أكثر بعد سقوط سور برلين. فعندما حدث هذا، كان بإمكان أي حاجزٍ أن يحجب عنا سقوط رغبة الموت هذه، حواجز الايديولوجيات البروميثيوسية الجديدة مثل الماركسية التي لم يعد لها وجود الآن. والأديان القديمة، رُغم أنها ما تزال قوية وبإمكانها أن تبقى لمدةٍ أطول،

فإنها الآن موضع السؤال. لا يمكن لأي شيءٍ أن يمحو أو يخفي رغبة الموت هذه. فنحن متروكون وجهاً لوجهٍ معها، والاستجابة التي يمكن أن تكون الأكثر اقناعاً من وجهة نظري، هي أشكال الصقل والاستبصار التي يمنحها الفن والتحليل النفسي.

إن وسائل الإعلام تبث الرغبة بالموت هذه. أُنظرْ إلى الأفلام التي يحب الناس أن يشاهدوها بعد يومٍ طويلٍ وشاق: أفلام الرعب أو الإثارة، أما عدا ذلك، فيعتبر مُملاً. نحن مغرمون بهذا العنف. لذا، فإن العمل الأخلاقي العظيم الذي يتناول مشكلة الهوية، إنما يثّبتُ هذه التجربة المؤقتة مع الموت، والعنف، والحقد. إن القوميات، مثلها مثل الحركات الأصولية، إنما هي شاشات أمام هذا العنف، شاشات ضعيفة، شفافة وخادعة، لأنها تخفي ذلك الحقد فقط، وترسله إلى الآخر، إلى الجار، إلى الجماعات العرقية المتنافسة. إن العمل الأكبر الذي يجب على مدنيتنا القيام به هو محاولة قتل هذا الحقد، دون اللجوء إلى قدرات أو قوى عُليا.

(باريس، 1991)

ترجمة: حنان شرايخة

إدوارد سعيد

أوروبا وأغيارها: منظور عربي

إدوارد سعيد (1935 ـ 2003) ناقدٌ ومؤلف فلسطيني عاش وعَلَّم معظم حياته في أوروبا وأمريكا. كما احتل منصب أستاذ الأدب في جامعة كولومبيا، نيويورك، حتى وفاته بمرض اللوكيميا في 25 سبتمبر/أيلول 2003. من كتبه: «الاستشراق»، و«تغطية الإسلام»، و« سؤال فلسطين»، و«العالم، النص، والنقد»، و«البدايات» و«الثقافة والإمبريالية»، «خارج المكان»، وغيرها.

كيرني: بصفتك غريباً أو دخيلاً، هل تعتقد بوجود شيء مثل التقليد الأوروبي المتميّز؟

سعيد: لا أعتقد أن ثمة سؤال بهذا الخصوص، غير أن بمقدور المرء التحدّث عن تقليدٍ أوروبي بمعنى مجموعة تجارب وخبرات ذات صلة بتعيين الهوية، مجموعة دول، وأمم، وموروثات كان لطابع أوروبا تأثيره عليها. لكنَّ هذا، وفي الوقت نفسه، وجبَ أن لا ينفصل عن العالم الكائن وراء أوروبا أو خارجها. هنالك تعبيرٌ جيد مُستقى من البيئة الجزائرية يناسب القصد، هو «الأعداء المتممون لبعضهم بعضاً». هنالك وشيجة تكامل بين أوروبا وأغيارها، وهذا هو التحدي المثير الذي يواجه أوروبا، لكي لا تتخلّص من جميع صلاتها وروابطها الخارجية في محاولة لأن تعود إلى ضربٍ من «النقاء».

كيرني: ماذا تبقى من «المفكر المثقف الأوروبي» اليوم؟

سعيد: إنّ فكرة كون المفكّر أو المثقف شخص مهنيّ محترف تتم مكافئته لقاء خدماته أو خدماتها، إنما كانت تعني في الولايات المتحدة وأوروبا أن يملك هذه الجاذبية غير العادية باتجاه مراكز القوى، تعني أنَّ المثقف يعتقد بأن المكافأة أو الهدف الـمُكتسب لقاء ما أنجزه أو أنجزته يدخل ضمن لعبة مُسيَّسة، ضمن دورٍ بإطارٍ سياسي، وذلك ليكون صانعاً للرأي، وصانعاً للسياسة. بينما وجهة نظري تقول بأنَّ دور المثقف في جوهره يكمن في مضاعفة الوعي، وأن يقلق بسبب التوتر والتعقيدات، وأن يتحمّل كفرد مسؤولية مجتمعه. هذا دورٌ ليس تخصيصيّاً، بل له علاقة بالقضايا التي تتقاطع مع قواعد السلوك الاحترافية/ المهنية. أقول هذا لأننا ندرك الحديث المتعلّق بالمهنة. أقصد، إنّ التوجه بالحديث إلى الأشخاص المزوّدين بالمعلومات دون غيرهم لهو التحوّل إلى مجرّد جعجعة ورطانة، وإبقائهم أساساً في حالة إذعان، وترقية الواحد منهم في النهاية. هذا أمرٌ أجدهُ يثير الاشمئزاز في العُمق، لأنه يبدو لي أن المجتمع قد تشكّل من نوعين من الناس. فهنالك المحافظون، الذين يُبقون الأمور تسير على ما هي عليه، وهناك المثقفون الذين يضبطون الإختلاف ويثيرون التغيير.

كيرني: أنت هنا تقوم بالتشكيك الأخلاقي حول المسؤولية الخاصة بالمواطن الفرد.

سعيد: أجل، أعتقد أن هذا هو الأمر الجوهري.

كيرني: حتى وإنْ كان معنى ذلك تلويث أو إرباك وتشويش للعوالم، فليكنْ ذلك؟

سعيد: بالضبط، فليكنْ ذلك. إنّ ما هو في غاية الأهمية من جهتي هو أنني أملكُ شعوراً، وربما بسبب مصادفة المولد، بأنني أنتسبُ إلى جماعة قومية ـ فلسطين. إنّ فلسطين ليست مجرّد صراع قومي بسيط،

كونه يعود على نحوٍ جزئي لشمولية القضية؛ لكنها ذات صلة وثيقة بالمشكلة الثقافية الخاصّة باللاسامية. لقد تحوّلنا لنكون ورثة اللاسامية الأوروبية: نحن ضحايا الضحايا، إذا شئت. إنه لدورٌ معقّد. على أية حال؛ إنّ حيازة بعض الصلات مع جماعةٍ قومية ـ أو جماعة، ليس مهماً أن تكون قومية ـ، فإن ذلك كفيلٌ بأن يُبقي المرء صادقاً.

كيرني: ولكن هل ترى أنّ للمثقّف في هذه النقطة دوراً اجتماعياً وأخلاقياً، حيث نستطيع عزل وتحليل الأساطير والرموز، وذلك عبر اجتراح تقاليدنا أو إعادة اجتراحها؟ ثمة حديث كثير يجري هذه اللحظة عن خلْق أوروبا جديدة؛ هل تعتقد بوجود خطر أن نشهد نشوء إمبريالية ثقافية جديدة؟

سعيد: أعتقد أن ترجيح نشوء امبريالية يمكن للمرء أن يربطها ذهنياً بالإمبريالية الأوروبية للقرن التاسع عشر ليس أمراً وارداً بشدة. كما أنني أعتقد بأن القوة المهيمنة للولايات المتحدة وتأثيرها تشكّل نوعاً من الإعاقة لذلك. يحلو للمرء أن يفكّر بأن أوروبا ـ على الأقلّ هذه هي طريقة تفكيري من وجهة النظر الخاصة بالعالم العربي ـ هي ضَرْبٌ من المُعادِل للولايات المتحدة، وأنها توفّر صيغةً ما للتبادل الثقافي ليست إمبريالية، جزئياً بسبب أن البحر الأبيض المتوسط يَصِلُ ما بين بعض البلدان الأوربية الجنوبية وشمال أفريقيا، وأنّ ثمة فرصة للأخذ والعطاء المتبادل أكبر من السابق.

كيرني: ولكن، هل نَجحتْ أوروبا في قبول الآخر والاعتراف به في وسطها؛ وهل يشكّل الآخر التقليدي، في هذه المرحلة، العرب أو العالم الإسلامي؟

سعيد: كلا، أنا لا أعتقد ذلك، بل أرى أن ثمّة مشكلة. خُذْ إيطاليا مثلاً. إيطاليا ترى أنها تحمل عبء حوالي مليون مسلم، جميعهم من شمال أفريقيا، غالبيتهم من ليبيا وتونس، والبعض من مصر. هذه مسألة

غير معترف بها، إضافة إلى فرنسا التي يوجد فيها مليونان أو ثلاثة ملايين مسلم، والتي تشكّل بذاتها قضية سياسية. غير أني أعتقد بأن البحث والنقاش، حتى ذلك النوع المتسم بالحقد بين لي بين Le Pen والبعض من أكثرخصومه ليبرالية، إنما هو أفضل من الصمت الذي تجده في إيطاليا. ومع ذلك هناك حضور سوف يعمل على إثارة مزيد من النقاشات والمزيد من الاهتمام. وكذلك، وهذا أمرٌ يدعو إلى أخذه بالعناية لأنه يتّصف بجانب مثير للانتباه، ثمّة الآن في العالم العربي مجموعة من الكُتّاب والمفكّرين والمثقفين يتسمون بالجدية الكاملة حيال إقامة حوار أوروبي - عربي، والتبادل بين الجانبين مما يؤدي إلى تفكيك والحدّ من العداء القديم «العرب بالمقابل الضِّدي للغرب». فالأمر يختلف كثيراً عمّا هو في الولايات المتحدة حيث لا يوجد أي من هذه العناصر. فالولايات المتحدة ما تزال تعتبر نفسها في حالة حرب مع العالم العربي، أو الإسلام، أو الأصولية، أو مع شيءٍ ما من هذا القبيل. ولذا، فإنَّ القضية الحضارية لم تتعرّض حتى للنظر الأوليّ فيها أبداً.

كيرني: غير أنه عندما تحينُ لحظة اتخاذ قرار سياسي ملموس، فإنّ أوروبا المتوسطية التي لها صلاتها مع العالم العربي، بسبب المهاجرين عندها والبُعد الثقافي الحضاري، لا تكون قادرة على إيقاف حربٍ تقع في ذلك الجزء من العالم، ومنطقة الخليج مثالٌ على ذلك.

سعيد: ليس هذا فقط، بل كان ثمة مشاركة، فيما يتعلّق ببريطانيا، تتصف بالاندفاع الكبير الذي فاق ما كان يأمله المرء. ومن جهة أخرى، وفي مرحلة ما بعد الحرب، حاول الإيطاليون والفرنسيون العمل كوسطاء من أجل إيجاد تسوية سياسية بالمقابل من الحل العسكري. كان للإيطاليين فعالية كبيرة منذ نشوب الحرب على صعيد إجراء محادثات سياسية للتسوية، وذلك ليس فيما يتعلّق بالوضع في الخليج، بل تحديداً على ما يشكل النقاط الحاسمة للمسألة الفلسطينية. والآن، ليس

بمقدورهم التصدي للأميركيين بسبب جُملة عوامل ومن بينها أن ما يقدّمونه هو مجرّد اقتراحات فردية. فهو ليس مصاغاً باسم أوروبا. ما أعنيه هو أن المجلس الأوروبي قام باتخاذ مواقف جيدة جداً، لكن دوله لم تعمل معاً كمجموعة. انهم داخل الشَرَك بصفتهم فُرادى. فمن جانب يتعرضون لضغوط الولايات المتحدة الأميركية، ومن الجانب الآخر يحتاجون النفط من الجهة التي تعتبر أساساً أنظمة عربية محافظة تعارض بشدة أي تغيير في الوضع الراهن. لذا؛ فإن وضعهم صعب. هكذا فإنّ المزيد من التفاعل يحدث على المستوى الثقافي، حيث أعتقد أن ثمّة حركة أكبر.

كيرني: لقد تحدّثت كثيراً عن ظاهرة «الاستشراق»، وهي ظاهرة ثقافية تمثّل أساساً موقفاً مقوّلباً في أوروبا، وفي الغرب عموماً، حيال العالم العربي.

سعيد: إنها ظاهرة في غاية القوة. فأنتَ لست بحاجة لأن تطالع الصحافة المُغالية في الشوفونية؛ فالواحد مِنّا يفكّر بالتعليقات التي يقرأها في مجلة التايمز The Times لكاتبٍ مثل كونور كرويز أوبراين Conor Cruise O'Brien، إذا ما تطرقنا لأسماء معينة، الذي ما يزال يتحدث عن المسلمين بصفتهم يشكلون عائلة فاسدة الأخلاق ومليئة بانتهاك المحارم، وعن العرب حيث يصفهم بالشعب شديد العُنف والقسوة، أو مطالعة كتب مثل «الدائرة المُغلقة» لديفيد برايس جونز David Pryce Jones الذي لا يمكن أن يُكتب عن أي جماعة إثنية الثقافة في العالم اليوم.

كيرني: أهذا ضَرْبٌ من العُنصرية؟

سعيد: إنها العُنصرية، وإنه مَرَضُ رُهاب الأجانب: إنه ضَرْبٌ من الخيال المصاب بجنون الارتياب بالآخرين وعلى نحوٍ مضلِّل.

كيرني: ولماذا تحتاج أوروبا إلى هذا؟

سعيد: سأقول لك لماذا. فيما يتعلّق بالعرب؛ كانت أوروبا ترى الإسلام دائماً يقف على عتبة بيتها ـ فلنَقُلْ هكذا. والإسلام، لا تنسَ هذا، هو الثقافة الوحيدة غير الأوروبية التي لم تنهزم أو تُقْهَر نهائياً وبشكل تام. الإسلام ثقافة قريبة ومشاركة في الميراث التوحيدي مع اليهودية والمسيحية. لذا؛ ثمة هذا الاحتكاك المستمر. وهو على غير الوجود البريطاني في الهند، مثلاً؛ إذ أنّ المشكلة لم تُسَّو بعد. إنَّ فكرة الغرب، بحسب اجتهادي، قد تأتّت على نحوٍ كبير من وضعية التعارض مع العالم الإسلامي والعربي. وأعتقد أنها ربما تعودُ في جذورها إلى الطروحات اللاهوتية. إنّ النبي محمد، الذي رأى نفسه مكمّلاً للخط النبوي الذي بدأ بإبراهيم، وموسى، والمسيح قد تمّت النظرة إليه ابتداءً، في الجدال الحاصل ضد الإسلام في القرنين السابع والثامن، على أنه مُدَّعٍ. . هو انبثاقٌ مخيف جاء من العالم ذاته تحديداً الذي بَلْوَرَ المسيحية واليهودية. لذلك فأنا أعتقد بأنها مسألة فريدة من نوعها، وأنّ معنى النزاع الثقافي قد تعزّز بجانبه العسكري، وبمقدورك القول بالجانب الاقتصادي والسياسي كنزاعات إضافية حيث تشكّلت حصيلة غير عاديّة وهائلة من الجَهْل المُعمّم. وكذلك فإنّ الناس غير معنيين بالنظر إلى التجربة الملموسة بين المسلمين والأوروبيين التي هي، في الحقيقة والواقع، أكثر تعقيداً من مجرّد عَداءٍ مُطلق أو صِرف. ما أقصده أن ثمة اعتماداً كبيراً في التاريخ الأوروبي، مثلاً، على العلوم الإسلامية، وعلى عملية نقل الفلسفة من الإغريق إلى المسلمين ثم العودة بها إلى الغرب ثانية.

كيرني: إنني مفتونٌ كفيلسوف بالدور الحاسم الذي لعبهُ المفكرون العرب مثل إبن سينا، وابن رشد، ومدرسة قرطبة، والمدرسة الأندلسية، وغير أولئك وذلك في هذه العملية لنقْل الأفكار.

سعيد: بالتأكيد. إنّ فكرة الجامعة تبلورت وازدهرت في العالم العربي. فكرة الكُليّة، أنت تعرف، الكُليّة، ما هي في الحقيقة إلاّ فكرة إسلامية.

كيرني: نحن لدينا بعض الأمثلة المثيرة الأخرى عن المجابهة بين الأوروبيين والعالم العربي في أوقات سابقة. أنا لا أفكّر بحرب الخليج فقط، لكنني أفكر أيضاً بالمناظرات والنزاعات داخل أوروبا نفسها. لدينا مسألة سلمان رشدي، التي أظهرت جميع أنواع الطروحات حول الحقوق العالمية بما فيها حق الإختلاف، وكذلك لدينا في فرنسا الجدال الشهير فيما يتعلّق بارتداء الحجاب من قبل فتيات مسلمات في مدارس مدنية غير دينية. لقد بات جدلاً عاماً مفاده: إذا ما جاء المهاجرون العرب إلى أوروبا، وامتلكوا كل الحق في فعل هذا في حين كانوا مستعمرين من قبل الأوروبيين لمئات السنين، فعليهم في هذه الحالة أن يتركوا خلفهم ثقافتهم، ودينهم، واختلافاتهم، وأن يتكيّفوا مع هذا الفضاء المدني العالمي والذي تمثله أوروبا الحديثة.

سعيد: إني أعتقد بوجود مبادئ عالمية لخطابٍ حُر ينبغي على المسلمين التكيّف معه كما على الجميع سواهم أن يفعلوا ذلك؛ كما أعتقد بأهمية التنبه إلى أنه يوجد في العالم العربي ـ أنا لا أستطيع التحدث عن كُل العالم الإسلامي، الباكستان. . بنغلادش، الخ ـ نِضالٌ في غاية الأهمية يجري اليوم بين القوى التي يرغب الواحد منا أن يُسمّيها **الدنيوية**، والتي أنسبُ نفسي إليها، والقوى التي يمكن وصفها عموماً **بالدينية**. والآن، إنّ الأصولية تشكّل موضوعاً متكرراً ودائماً على شاشة التلفزيون، غير أني أعتقد أنه من الخطأ أن ننسب الأصولية ونُلصقها بكل شيء يحدث في العالم العربي والإسلامي. ثمة ضروبٌ وسمات مختلفة. ثمة مناظرات تجري هناك، وأنا أرى أننا الآن عند نقطةٍ في العالم العربي حيث ثبتَ فشل البديل الديني. بإمكانك أن تكون مسلماً، ولكن ما معنى أن يكون لديك اقتصاداً إسلامياً، أو كيمياء إسلامية؟ بكلمات أخرى؛ ثمة معيار عالمي عندما يحين وقت إدارة حالة من العلوم الحديثة. غير أن السؤال يتعلّق بهؤلاء الذين يمثّلون الجانب الآخر للإسلام، والذي هو المقاومة الإسلامية للغرب؟ ففي الضفة الغربية وغزة، ثمة أُناس يعتبرون

أنفسهم مناضلون إسلاميون يقاتلون ضد الاحتلال الإسرائيلي، لأن تلك هي المنطقة الأخيرة من حياتهم التي لم يكن للإسرائيليين القدرة على اختراقها، كما كان الحال في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي. لذلك، ثمة ضروب مختلفة للإسلام، كما أنّ ثمة ضروب مختلفة للدنيوية. وعودةً إلى السؤال المتعلّق بسلمان رشدي؛ ثمة كُتّاب ومثقفون عرب كثيرون، بما فيهم أنا، قاموا بمساندة حق رشدي في أن يكتب ما يشاء وفق اختياراته.. وكانت تلك المساندة عَلَنيّة عامة. ذلك يجب أن يتم التنبه والإلتفات إليه. غير أن الذي ننبّه إليه أيضاً هو حقيقة أنّ هنالك عدد من الكُتّاب المسلمين في العالم العربي، في المناطق الفلسطينية المحتلة على سبيل المثال، كانوا قد سُجنوا من قِبَل الإسرائيليين كونهم صحافيون وروائيون لأسباب سياسية. فمثلاً، وفي سياق التحدّث عن حظر الكتب، أنت لا تستطيع شراء وقراءة **جمهورية** أفلاطون، بسبب القانون الإسرائيلي. وكذلك لا تستطيع قراءة **هاملت** لشكسبير! ثمة قائمة ممنوعات تشمل عدة مئات من الكتب يحظر الإسرائيليون تداولها لأسبابٍ ليس بإمكان أحد أن يفهمها. والآن، حيال تلك الحقائق، أين هُم الكتّاب الغربيون الذين ناصروا سلمان رشدي (سعيدٌ أنا إذ فعلوا ذلك، كما أنني أقف موقفهم) عندما جاء وقت الدفاع عن حرية الفلسطينيين بالتعبير في الضفة الغربية وغزة اليوم؟ أنا لا أعرف إنْ كنت مُطّلعاً على هذه الواقعة، والتي تفضي إلى العقاب بكل من يستعمل كلمة فلسطين. إذا ما استعملت كلمة فلسطين فأنتَ معرّضٌ للسجن لمدة ستة شهور. إذن، ماذا عن معيارٍ وحيد لقياس كل هذه الأمور؟ لماذا الاستخدام المنافق له؟ نحن نحارب في معركة واحدة معكم. كما أننا نريد أن نحارب ضد هذا الضرب من المسلكيات، ولكن دعنا نحارب على **جميع** الجبهات.

كيرني: جرى حديث كثير في فترات ماضية عن خَلْق نظام أوروبي جديد، عن أوروبا فيدرالية مكوّنة من مناطق أو أُمم. كما جرى حديث عن

خلق نظام معلوماتي عالمي جديد ـ إني أفكّر تحديداً بتقرير اليونسكو المدعوم من قِبَل مديرها الأخير شين ماك برايد، Sean MacBride. هل ترى بأننا ينبغي تأويل هذا على أنه نضالٌ من أجل خَلْق نظام دنيوي عالمي؟

سعيد: لستُ متأكداً من معرفتي لهذا. ولستُ مستحسناً للتنظير المجرّد للعالمية، ذلك لأنّ عاديّة الأمور تُفيد بأنّها ستكون عالمية من يمتلك القوة الأكبر. إذا ما نظرت حواليك اليوم، فستجد أن لغة العالمية هي تلك التي تُصرِّح بها الولايات المتحدة، والتي هي القوة الأعظم ـ يتمنّى المرء أن تكون القوة الأعظم الأخيرة. ودون أن أقصد الوَعْظ لصالح اتجاهٍ آخر، إلاّ أنه يبدو لي أن بمقدور ايرلندا أن تلعبَ دوراً مهماً في مجمل هذا الموضوع، بسبب من أنها تمتلكُ ماضياً استعمارياً. فهي على الرغم من أوروبيتها، إلاّ أنها تختلف عن أوروبا، وتحديداً بما يمكن ملاحظته أنها تختلف عن أوروبا القارّة. كما يبدو لي أنه بدلاً من غَرق البلدان متعددة الخصائص، مثل ايرلندا، داخل الشخصيّة الأوروبية العامة، فإنّ تسليط الضوء على الاختلافات سيكون مهماً للغاية من أجل التعامل بدقة مع أطرافٍ أخرى من العالم الاستعماري. فعلى سبيل المثال، يبدو لي أن لايرلندا دوراً في غاية الخصوصية لأن تلعبه، ليس في فلسطين فقط، استناداً إلى التقسيمات في هذا البلد، ولكن في جنوب أفريقيا أيضاً. إنّ تسليط الضوء على الاختلافات وإتاحة المجال لذلك من أجل انخراط الأغيار من غير الأوروبيين في صيغة ما من صيغ التبادل، يمكن أن يكون له أهمية كبيرة جداً لكسر العالم باتجاه معسكرات ثقافية كبرى، سوف تتحوّل في النهاية إلى معسكرات مسلّحة. أنا متشكّك جداً حيال طبيعة العالمية التي يجري الحديث عنها في بعض الأحيان.

كيرني: ولكن هل تحتفظ ببعض الأمل الذي يمكّننا نحن في الغرب، وفي أوروبا تحديداً، من تجاوز العداء التقليدي «بينهم» و«بيننا»؟ هل ترى احتمالاً لنوع من أنواع التضامن يمكن خلقه بين هؤلاء الذين يناضلون

في الغرب من أجل حريات وحقوق أساسية، وأولئك ومن ضمنهم العالم العربي الذين يقومون بالعمل نفسه؟

سعيد: أجل، أعتقدُ أنّ ذلك هو الأمل، وعلى الأخصّ ما تحدّثت عنه. إنه نضالٌ مشترك. غير أن الأمر الأكثر أهمية من ذلك، والذي يذهلني دون سواه فيما يتعلّق بحرب الخليج ومسلكيات العراقيين وحتى مسؤولين من الفلسطينيين، هو أنها كانت حرب قوميّة عاجزة أو عليلة. إني أعتقد بأن المشكلة الكبرى تتمثّل في كُليّة الطَرْح الخاص بالهوية القومية، أو ما أفضّل تسميتها بـ «**سياسات الهوية**» ـ ذلك الشعور الذي يقضي بأن كل ما تفعلهُ يجب أن يكتسب شرعيته.. أو أن يمرّ عبر مصفاة هويتك القومية، والتي هي في أقصى حالاتها محضُ خيالٍ كامل، كما نعرف جميعاً. أعني بذلك تلك الهوية التي تقول بأن جميع العرب هُم متجانسون تماماً ضد جميع الغربيين الذين هُم على الشاكلة نفسها. ثمة غربيون متعددون، وثمة عرب متعددون كذلك. وإني أرى بأن الدور المسؤول الذي يقع على المثقف عبء القيام به، عند هذه النقطة، هو أن يضع حداً لهذه الهويات العريضة، القومية، والثقافية، والقابعة خلف الثقافة أيضاً.

كيرني: أهي قومية العرب وقومية الأوروبيين؟

سعيد: أجل. هنالك شعبٌ عربي وهنالك أمة عربية، وهذا لا يحتاج إلى أي دفاع، ونحن ندرك ذلك. لكنّ ما نحتاج إليه هو أن نستردّ هذا كله من الخطابية القومية والتي اختطفته أنظمة حاكمة في العالم العربي. قُلْ لي ما علاقة نظام العربية السعودية بالقومية العربية، أو الحكومة السورية. أو المصرية؟ سأقول لك أنا، صِفْر، لا شيء. إنهم في سياق الاتجار **باستغلال** القومية العربية. لقد خانوا الانتفاضة، لم يفعلوا من أجلها شيئاً يُذكر. كما أنهم قاموا باستغلال العقيدة، ليس فقط عقيدة الهوية القومية ولكنها الهوية القومية المطوّقة التي أنتجت دولة

الأمن القومي، وأجهزة القمع، والشرطة السريّة، والجيش، وكافة عناصر القمع والاستبداد. والشيء نفسه حدث في إسرائيل. وكذلك هو الشيء نفسه في الولايات المتحدة. هل بمقدور أحد إقناعي بأن ما كانت الولايات المتحدة تحاربه في الخليج كان تهديداً لمصالحها وعدواناً عليها؟ هل يدخل الأمن ضمن تلك الحرب؟ إنّ ذلك كله محضُ هراء. غير أن الهوية الأميركية المنبعثة والمستعيدة لعنفوانها كانت تحتاج إلى الطَرْح الأمني وخطابه فاستغلته باستخدامها له. ماذا عن النضال الحقيقي من أجل الحرية؟ الحريات الإنسانية والتي هي بمثابة المركز ـ حرية التعبير، حرية التجمّع، حرية الرأي، الخ، وكذلك ماذا عن الحريات السياسية؟ فأوروبا والولايات المتحدة قامتا بتوقيع وثيقة تُنكران فيها على شعب بأكمله ممارسة حرياته الديمقراطية. . ألا وهو الشعب الفلسطيني. وهذه فضيحة. ولكن عليك أن تكون وراء سياسات الهوية كي تمتلك القدرة على التحدّث حول هذه الأمور.

كيرني: أأنت تدافع إذن وتؤيد حركة تكمنُ وراء القومية المنافسة للوطن العربي من جهة، ولأوروبا من جهة أخرى؟ وهل ترى خطر الانتكاس صوب قومية في أوروبا قد تكون صورة مرآوية لحدثٍ مثيل في العالم العربي؟

سعيد: أعتقد أن ذلك هو الشَرك الكبير الماثل بوضوح. إنّ ما أحبّذ رؤيته هو أوروبا الأشد إدراكاً لتاريخها الاستعماري، على سبيل المثال. بكلمات أخرى، ولكي لا نُبسِّط الأمر بالقول بإبطال ذلك التاريخ؛ فنحن الآن شيئاً آخر مختلفاً. إنّ تاريخكم كأوروبيين هو تاريخٌ استعماريٌ أيضاً؛ وشمال أفريقيا، مثلاً، ينبغي التعامل معه كونه حقيقة تعمل على صياغة تصرفك الحالي وتشكيله كما تشكّل علاقتك مع تلك الثقافات المستعمرة سابقاً.

كيرني: هل تعني بهذا الاعتراف كذلك بالمهاجرين والقبول بهم والذين هُم جُزء منّا؟

سعيد: ينبغي أن يتوفّر تفهُمٌ، في خاتمة المطاف، يقضي بأنه ليس ثمة تجمّع وحشدٌ سياسي أو قومي متجانس. كل ما نحن بصدد الحديث عنه إنما هو خليط، وما نتعاملُ معه إنما هو عالمٌ من المجتمعات المستندة بعضها إلى بعضها الآخر، والمهجّنة. إنها مجتمعات هجينة، إنها مجتمعات ليست خالصة.

كيرني: والتي تعني القوة والتميّز؟

سعيد: إنها التميّز من وجهة نظري. فأنت تبدأ الآن بمعاينة بيانات النقاء والتطهّر. وإني أتحدّث هنا عن اليمين المتطرّف، فلنَقُل، ومثاله لي بين Le Pen في فرنسا. إنّ الفكرة القائلة بأن أوروبا للأوروبيين باتت موضع حديث مسموع الآن. فعلى مستوى مُعيّن تمثّلُ الفكرة بالطبع التصدي للولايات المتحدة ولليابان أيضاً. أنظر ذلك في البيان الداعي إلى سحق اليابان. إنّ السؤال الجوهري سؤالٌ ثقافي. فمعظم أنظمة التعليم اليوم، كما أرى، إنما هي أنظمة قومية ما تزال، بحسب ما أسمّيها، تعمل على تعزيز سلطة الهوية القومية بأسلوب مثاليّ مقترحة بأنها محصّنة أمام أي نقد، وهذا في حد ذاته تجسيدٌ للتميّز. ليس هنالك ما يزرع بذور التعقيدات في المستقبل أكثر من تعليمنا لأطفالنا وتلامذتنا في الجامعات بما يؤمنون به عن أنفسهم.

كيرني: هل تدعو إلى عملية تثقيف متنوّع ومتعدد؟ إلى أن نقرأ نصوص معتقدات أخرى إلى جانب النصوص الغربية العظيمة؟

سعيد: أعتقد ذلك. خُذ أميركا على سبيل المثال. لقد جرت مناظرات هائلة مؤخراً حول تحديد شخصية كولومبوس. إنّ شخصية كولومبوس نفسها ذات إشكال كبير ومثيرة للجدل، غير أنها خضعت للتدجين، وتم تصويبها لتكون شخصيّة هذا البطل الرائع الذي اكتشف أمريكا، بينما كان، في الحقيقة، تاجر رقيق.. وفاتحاً استعمارياً؛ لقد كان كولومبوس متوافقاً للغاية ومعتقد زمنه عن **الفاتح**.

والآن، ما الأفضل: أن نُحسِّن من صورة الشخصية ونصقلها، أم أن نعترف بالحقيقة؟ ثم هنالك هذه الفكرة السخيفة ومفادها أنك إذا لم تقم بهذا الاختراع للمعتقد، والذي تنتجُ عنه شخصيّة بطل، هو في الأساس فاتحٌ ـ فأنت بذلك تهدّد صناعة (فبركة) المجتمع. من ناحيتي أنا أقول العكس من هذا تماماً ـ إنّ فبركة المجتمع، وتحديداً المجتمع الأميركي (لكن ذلك يَصدق على أوروبا أيضاً) إنما يتضمن عدة عناصر مختلفة، وعلى المرء أن يميّز بينها، وأنا أعتقد بأن الأطفال قادرون على فهم ذلك على نحوٍ ممتاز. إنهم الكبار، أولئك الذين لا يريدون الفهم لأسباب أساسية.

(دبلن، 1991)

ترجمة: إليـاس فركـوح

نعوم تشومسكي

سياسة اللغة

يشغل نعوم تشومسكي (1928 ـ   )، مقعد علم اللغة والفلسفة في معهد ماسّاتشوستس للتكنولوجيا.

تُعتبر كُتبه في كُل من علم اللغة والتنظير السياسي كأحد أكثر الإنجازات الثقافية إلفاتاً في الحقبة الراهنة.

من كتبه:

«علم اللغة الديكارتي: فصلٌ في تاريخ الفكر العقلاني»، و«مظاهر نظرية بناء الجملة»، و«اللغة والمسؤولية»، و«عن السلطة والأيديولوجيا»، و«محاضرات ماناغوا»، و«قراصنة وأباطرة: الإرهاب الدولي في العالم الحقيقي »، و«أوهامٌ ضرورية: السيطرة على الأفكار في مجتمعاتٍ ديمقراطية»، و«الديمقراطية الرادعة».

الجزء الأول

كيرني: هنالك الكثير من الجدال والحوار في أوروبا في الوقت الراهن حول الاتجاه الذي ينبغي أن نسير فيه انطلاقاً من حيثُ نحن الآن. يبدو أننا نتحرّك باتجاه ترتيبات أكثر فيدرالية؛ إمّا نحو دولٍ قومية، أو، بحسب اجتهاد البعض، نحو دولٍ إقليمية. وثمّة جدالٌ وحوار أيضاً يُفيد بأنّنا بلغنا نهاية المرحلة الحديثة للدول المستقلة ذات الحدود الراسخة

والتخوم المستقرة، وأنّ نموذجاً من الاستقلالية المشتركة أو ما بعد الاستقلالية هو ما نحتاج إليه حقّاً، رُبما بالترافق والانسجام مع مبادئ حريّة التجمّعات في الفكر والعمل. هل ترى أي حكمة في هذا الخط من الجدال؟

تشومسكي: إنّ الدولة القومية لنظام بالغ الزيف وغاية في الإهلاك. ويكفي أن ننظر إلى تاريخ أوروبا. فلأوروبا ماضٍ دموي استثنائي، كما أنّ قسطاً كبيراً من هذا الماضي ناتجٌ عن السعي لمأسسة مثل هذه الترتيبات اللاعقلانية واللاإنسانية لتكوين دولٍ قومية. وعندما حاولت أوروبا أن تصدّر هذه الترتيبات وأن تعمّمها على العالم، كانت النتيجة أنّها أدّت إلى إنتاج تاريخٍ مماثل في دمويّته وتدميريته، وهي لا زالت تعمل على هذا النحو. يبدو لي أنّ ما يحدث في أوروبا هو تحوّلٌ يطرأ على الدولة القومية، ولكن باتجاهين مختلفين متضادين ـ وسيكون للاتجاه الذي يسود عاقبة عظيمة.

كيرني: أحد الاتجاهين يصعد نحو دواوينيّة[1] متمركزة، والاتجاه الآخر يهبط إلى أيلولة[2] إقليمية...

تشومسكي: بالضبط. إحدى الحركات تذهب باتجاه تمركز القوّة في سلطةٍ تنفيذية عابرة للقوميات هي في جوهرها مستثناة من التأثير الجماهيري، وذلك لأنّ لا أحد يعرف ماذا يجري هناك. إنّ مؤسسات شبه حكومية كهذه، مثل البنك الدولي، وIMF، والدول السبع العظام، ومنظمة الجات وغيرها؛ إنّما هي مؤسسات تعكس مصالح الرأسمال العابر للقوميات. فإذا كانت هذه المؤسسات تملك سلطة إجرائية،

---

(1) Bureaucracy: تركّز السلطة في أيدي جماعات من الموظّفين الإداريين. (المورد).

(2) Deuolution: تنازل عن السلطة تقوم به حكومة مركزية للسلطات المحلية. (المورد)

ومتحرّرة من تأثير الهيئات البرلمانية؛ ففي ذلك خطورة قُصوى من وجهة نظري. وبالمقابل، هنالك التطوّر المعاكس باتجاه ضربٍ ما من الأيلولة، والإستقلال الإقليمي. نحن الآن حيال إحتمالين، ويمكن أن يحمل أحدهما تطوّراً صحيّاً. فإذا تأسّس الاستقلال الإقليمي على كراهية الآخر[3]، فإنّه في هذه الحالة استقلالٌ بَشِع وغير سار. أما إذا ما تأسسَ على تطوير ثقافتك الأصلية الخاصة بك وفرديتك، وعلى العمل باتجاه اتفاقيات فيدرالية مع الآخر؛ فإنّ ذلك لأمرٌ صحيٌّ للغاية.

كيرني: لطالما عملت على تعزيز وتشجيع رؤية متحرّرة باتجاه تواصل محلي، إلى ديمقراطية يتقاسمها الجميع، إلى اجتماع الناس حول طروحات وموضوعات معيّنة ونضالات، والعمل من الجذور للأعلى بدلاً من محاولة العثور على بعض الرؤى الكونية التي تعني العمل من القمّة للأسفل. هل تعتقد أنّ لهذا النموذج تضمينات ذات علاقة بالمشروع الحالي من أجل إعادة بناء أوروبا جديدة؟

تشومسكي: هذه رؤية كونية. خُذْ موضوعات البيئة؛ هذه ليست محليّة. إنّها تمتد لتطال الأجيال اللاحقة. سوف يُبدي الناس العاديون اهتماماً كبيراً إذا ما عرفوا بأنّه، وبسببٍ من إصرار الغرب على استرداد فوائد الديون من الدول الأفريقية، فإنّ نصف مليون طفل يموتون كل عام. لا يُريد الناس في أوروبا أو الولايات المتحدة أن يفكّروا على نحوٍ كونيّ في مسائل كهذه. إذا كانوا على علم بأنّهم يقتلون خمسمائة ألف طفل كل عام، فإنّهم في هذه الحالة لن يرضوا بذلك ولسوف يتصرّفون لاتخاذ موقفٍ ما حيال هذا الواقع. هذا واحدٌ من الأسباب التي عادةً ما تكون وراء عدم اطلاعهم على ذلك. غير أنّه إذا ما **أُعلِموا**، فلسوف ينبع الاهتمام، وهذا ليس أمراً محلياً. إنّهُ أمرٌ إنساني. وكذلك، عندما

(3) لجأ تشومسكي إلى استخدام «مَن هو على الطرف الآخر من النهر» للإشارة إلى مَن هو ليس نحن. (المترجم)

نتحدّث عن «ديمقراطية موضع تقاسم» ـ فأنا أُسقط كلمة « موضع تقاسم» ـ وهذا حال الديمقراطية. إذا لم تكن الديمقراطية مُشبعة بمعنى تقاسُم إدارة شؤون الأفراد، في أوروبا أو في أي مكان آخر، فإنّها لا تساوي شيئاً.

كيرني: لكنّها استُبدلت بما يُسمّى ديمقراطية «تمثيلية»...

تشومسكي: لقد تمّ استبدالها بديمقراطية متحكّمة منتقاة لا ترقى لأن تكون حتى ديمقراطية تمثيلية. ثمّة نظام يُدعى ديمقراطية، لكنّ الفكرة الحقيقية وراء ذلك تتمثّل في أنّ على الجمهور أن يكون مجرّد متفرّج. فالجمهور بات متفرّجاً، ومن تمّ اختيارهم لإدارة الأمور هم «الرجال أصحاب النوعية الأفضل» الذين ينتمون إلى الأطوار والمراحل القديمة.

كيرني: ما زالت لديّ مشكلة مع هذا الرأي. فإذا كانت الرؤية أمراً كونياً، مثلما أشرت، فأنت لا تستطيع أن تفصل الكونيّ عن المحليّ، وخاصة في القرن العشرين. فبإمكان المرء أن يجادل قائلاً بأنّ التحكّم لشأنٌ كونيّ. وإنّي أفكّر بواحدٍ من تصريحاتك في «محاضرات ماناغوا Managua Lectures»، حيث تقول بأنّ السبب وراء وجود النُخَب السياسية لا يكمُن في أنّ السيئين هم الذين يديرون الحكومة، وإنّما في كون المؤسسات هي التي تُديرها. وهذا يُوحي بأنّ المسألة ليست في وجود رؤساء جيدين أو سيئين، أو في قُضاة معيّنين في مناطقهم، أو في مَن يصنعون القرارات؛ بل في أنّنا حيال نظام، وإنّه ليتمثّل في مؤسسة. إنّ هذا التوصيف للأمور، إذا ما تحلّى بالصدق، يتركنا كأفراد وجماعات لأن نكون بلا قوّة أو حيلة أمام هذا التآمر الخفيّ والمستور للنظام. هل ترى المشكلة؟

تشومسكي: لا يبدو لي أنّ هذا الوضع يشكّل معضلة منطقية. ثمّة بُنية مؤسساتية ونحن كأناس نحاول أن نتقدّم بتغييرات، وهذا يعني أنّنا

سنحاول أولاً أن نضغط على المؤسسات لتصل إلى حدودها القصوى، وثمّة الكثير مما يمكن عمله ضمن إطار المؤسسات الموجودة لجعلها ديمقراطية، لجعلها أكثر عدالة وأقل استبداداً، وهكذا. خُذ، مثلاً، فوائد الديون في أفريقيا. فبالإمكان وقف ذلك على الفور ضمن إطار المؤسسات الغربية الحالية، وسيكون للأمر قيمة إنسانية هائلة. وعلى هذا النحو يمكن العمل على كثير من القضايا. وفي المقابل، فإنّه لحقيقيٌّ تماماً أنّك إذا ما ذهبت بعيداً جداً فإنّك تعمل ضد بُنية القوّة والسلطة المؤسساتية، ومن ثَمَّ تكون الخطوة التالية تفكيك المؤسسات والإجهاز عليها. إنّها مخلوقات بشرية، وهي ليست في حماية الطبيعة وضمانتها. النظام الإقطاعي في حُكم الانتهاء، وأوتوقراطية الرأسمالية في حكم الانتهاء أيضاً، وهذا ما ينبغي أن يكون.

كيرني: وبماذا تود أن تستبدل ذلك ـ بالاشتراكية الفوضوية؟

تشومسكي: بالحريّة والديموقراطية، بما يعني الاشتراكية التحرّرية. ذلك يعني تكييف الرؤية الخاصّة بحركة التنوير الأوروبية القديمة لتلائم العالم المعاصر. فأنت إنْ تناولت ما يُسمّى بـ «التحرّر الكلاسيكي» مدققاً، فلسوف تجد أنّ قراءة خاطئة للغاية قد أُجريت عليه. إذا تناولت التحرّر الكلاسيكي عند سميث[4] وڤون هامبولت[5]، وغيرهما من

(4) Adam Smith: (1723 ـ1790): فيلسوف أسكتلندي ومفكّر اقتصادي. عُرف على نطاق واسع بسبب بحثه المعنون بـ «سؤال في طبيعة وأسباب ثراء الأمم» الذي نُشر عام 1776. وتتمثّل ريادة سميث في هذا العمل للرابطة التي عقدها بين الحكومة والعمل التجاري، والتأثير العميق لذلك على تطوّر الرأسمالية (G.A.E).

(5) Alexander von Humboldt (1769 ـ 1859): عالم طبيعة ومكتشف ألماني. أشهر مؤلفاته «كوزموس» ويقع في خمسة مجلدات (1845 ـ 1862) حيث أوضح فيها إيمانه الواثق بأنّ العالم ككل عبارة عن كونٍ عضوي متلازم غير منفصل، وأنّ كل الظواهر المدركة بواسطة الحواس وليس بالفكر أو الحدس إنما هي متوقفة بعضها على بعض. (G.A.E).

تحرري القرن الثامن عشر، بمن فيهم توماس جيفرسون[6]، وقُمت بترجمة مفهومهم وصياغته وفق مجتمع صناعي متأخّر؛ فإنّ تلك المبادئ ذاتها تؤدّي، بحسب رأيي، إلى الاشتراكية التحرّرية. فلنفكرْ: عمّا كانوا يتحدّثون في القرن الثامن عشر؟ حسناً؛ إنّ ما كانوا يتحدّثون عنه إنّما هي السلطة الصمّاء غير المستجيبة. كانوا يتحدّثون عن السلطة غير المسؤولة والتي هي سلطة غير منطقية؛ فالسلطة ينبغي أن تخضع للمحاسبة. أمّا الآن؛ فلقد كانت السلطة التي عاينوها تمثّلت في دولة الحكم المطلق والنظام الإقطاعي، في الاسترقاق والكنيسة ـ هذه الأنظمة ينبغي أن تتلاشى. هُم لم يُعاينوا أنظمة أخرى للسلطة ذلك لأنّها لم تكن موجودة. ولكن هنالك، في القرنين التاسع عشر والعشرين، أنظمة أخرى للسلطة المركزية قد تطوّرت وهي في أساسها فاشيّة بحكم طبيعتها؛ والأمر هو على هذا النحو: فالسلطة كاملة متكاملة من القمّة نزولاً للأسفل. لا أحد يملك أن يقول شيئاً بخصوصها. بإمكانك أن تتكيّف معها، غير أنّك لا تستطيع أن تفعل شيئاً حيالها ـ تلك هي الرأسمالية المتكاتفة. هذا نظامُ سلطةٍ للحكم المطلق، سلطة غير مسؤولة لا تملك مسوّغاً أخلاقياً، بينما تحوزُ على جميع صنوف التأثيرات السلبية على جميع مظاهر الحياة، بدايةً من مظاهرها الثقافية وصولاً إلى تجليّاتها الاجتماعية. لقد عاش توماس جيفرسون حياةً تكفي لأنّ يحذّر من أنّ صعود «المؤسسات المصرفية والاندماجات المالية» سيؤدي إلى أشكالٍ جديدة للطُغيان، وبتدرّج لم يكن بمقدوره أن يتخيّله قبل 170 عاماً. وإنّ ذات المبادئ التي أدّت إلى الإطاحة بالنظام الإقطاعي تنطبق على هذه الحالة: أن تدعو إلى إزالة هذا المركز الهائل للسلطة المتعدّية للقومية، الآن، وأن تستبدلها تحت سيطرة جماهيرية. حسناً؛ إنّ السيطرة الجماهيرية لا تعني تملّك

(6) Thomas Jefferson (1743 ـ 1826): ثالث رئيس للولايات المتحدة وكان يعمل محامياً. رَئِسَ بلاده من 1801 ـ 1809. (G.A.E).

الدولة ـ بل هي تقاسُم ومشاركة التجمّعات والعمّال وغيرهم في توجيه وضبط قرارات الاستثمار، وبما يحدث في مواقع الإنتاج، وهكذا، وكذلك توجيه وضبط القرارات السياسية.

كيرني: معظم الناس يؤمنون بالتقليد الليبرالي الأوروبي، وبضفيرته التحرّرية التي استشهدتَ بها كحامية للحريّات الفردية. وعلى سبيل المثال، الحق غير المشروط في حريّة الفرد في الكلام. وبالمقابل، ثمّة الأُناس الذين يستشهدون باشتراكية أوسع أو بجماعية ما، وبانطباعات شخصية منتقاة عن الخير، يُمكن أن يقولوا: حسناً، إنّ حريات الفرد في الكلام أو في التحرّك يجب أن تكون محدودة من أجل الصالح الاجتماعي. كيف توفّق بين هذين المطلبين؟

تشومسكي: حسناً، بدايةً علينا أن نقرّ بأنّ الليبراليين الكلاسيكيين لم يؤمنوا حقاً بحريّة الكلام. لقد امتلكوا مفهوماً محدوداً جدّاً لحرية الكلام. خُذْ، مثلاً، توماس جيفرسون ـ هو لم يؤمن حتّى بحريّة التفكير. لقد نادى خلال الثورة الأميركية بمعاقبة من دعاهم بـ «الخونة بالتفكير والفعل»، والفعل يتمثّل في الكلام، والتفكير يتمثّل فيما هو داخل ذهنك. هذا مفهومٌ لحريّة الكلام متطرّفٌ في اعوجاجه ِ، وأنا أعتقد بأنّهم كانوا على خطأ في فهمهم، غير أنّ مبادءهم أدّت إليه. يتعيّن على حريّة التفكير أن لا تكون محدودة، وإنّ ضبط تفكير الناس والعمل على توجيهه إنّما هو تطفّلٌ وتعدٍّ على طبيعتهم مما يجعل الاسترقاق يبدو بالمقارنة محدوداً. والآن، إذا أنت جِزت على حريّة التفكير، فإنّ السؤال: هل لديك حريّة إيضاح وتبيان تفكيرك للآخرين؟

كيرني: أو أن تعمل بناءً عليه؟

تشومسكي: أن تعمل بناءً عليه لسؤال مختلف، ذلك لأنّك حين تفعل فأنت تبدأ بانتهاك حريّات الناس. ولكن أن تفكّر لحالةٌ يتعيّن أن تكون لامحدودة. والآن، إنّه لصعبٌ أن نرى كيف بإمكانك السماح

للناس بالتفكير من غير أن تُجيز لهم التعبير للآخرين عمّا يفكرون به ـ هذا انتهاكٌ فظيع وخرقٌ كبير للحريات.

كيرني: وماذا عن التحريض على العنف والكراهية؟

تشومسكي: التحريض مسألة أخرى. هنالك طورٌ يتخّذ مكاناً له بين التفكير، إلى ارتباط التفكير بمسألةٍ ما، إلى المشاركة في أفعال إجرامية. لذلك، مثلاً، ثمّة ضروب من الكلام لا يُمكن لأحد القول بأنّها تحظى بالحماية؛ إفترض أنّنا ذهبنا إلى متجرٍ ما، وكان بحوزتك مسدّسٌ وكنّا نخطّط لسرقته، ثمّ طلبتُ منك أن تُطلق النار، وفعلاً قمت أنت بإطلاقه على صاحب المتجر. هذا فعلٌ كلامي، غير أنّ أحداً لا يؤمن بأنّه فعل يستحق الحماية. إنّ هذا لفعلٌ أنجزته بصوتي، لكنّها مشاركة في فعل إجرامي. ثمّة حالة مقبولة ظاهرياً، في رأيي، مرتبطة بالمفكّر الإنجليزي جيرمي بنثام(7)، ومفادها أنّ الكلام ينبغي أن يكون حرّاً، وارتباط التفكير بمسائل معيّنة ينبغي أن يكون حرّاً أيضاً، إلى درجة ارتباط ذلك بفعلٍ إجرامي وشيك وقريب الحدوث. إنّ هذا ليس مقياساً دقيقاً، بل هو ضربٌ من ضروب المبادئ، مثله في ذلك مثل أي مبدأ تحاول أن تقوم بتفعيله. غير أنّ ذلك يبدو لي مقياساً مقبولاً ظاهرياً. إنّه يعني بأنّ ثمّة أمور كثيرة ذات ارتباط ببعضها تسبّب المهانة والأذى للناس. لكنّ هذا ليس سوى جزء من الحريّة المشروعة. إنّ أي ضربٍ من ضروب الحريّة مهما كان سوف تنتُج عنه أفعال لا يرغب آخرون من الناس حدوثها. والآن، إذا حاولنا تقييد ذلك وحصره، فإنّنا نكون في الحقيقة نعملُ على تحويل الناس إلى آلات. وإذا كنّا نريد للناس أن يكونوا بشراً، علينا أن نسمح بحريّة الكلام التي قد يرى البعض فيها أذىً وضرراً، على الأقل

(7) Jeremy Bentham: (1748 ـ 1832): فيلسوف إنكليزي ومُنظّر سياسي. آمن بأنّ المبدأ الجوهري للأخلاق والفضيلة هو «السعادة الكُبرى للعدد الأكبر من الناس». (G.A.E).

إلى نقطة الفعل الإجرامي الوشيك. أنت على صواب عندما تقول بأنّ ما كان يُسمّى «الاشتراكية» قد استُنبط منها مجموعة قيم مختلفة؛ غير أنّ ذلك حدث لأنّها لم تكن اشتراكية حقاً من وجهة نظري، تماماً مثلما حدث لما سُميّت «ديمقراطية» إذ لم تكن حقاً ديمقراطية. لقد أطلق الاستبداد السوفياتي على نفسه «ديمقراطي» و«اشتراكي»، وكل واحدة من الصفتين تدعو للضحك الساخر. لقد عنت الاشتراكية كثيراً من الأمور المختلفة، وكان ثمّة تحريفات لها على الدوام ـ ما كان يُسمّى التقليد «الفوضوي» الذي أطلق على نفسه صفة «الاشتراكية التحرّرية»، والذي لم يكن ليتقبّل أبداً بأنّ حق بعض التجمّعات في حريّة الكلام من غير أن يلحق بها أذى إنّما هو حقٌّ ينبغي أن يُصان، هذه الاشتراكية لم تستطع تقبّل ذلك. فأنت لا تستطيع على أيّ نحو، طبيعي أو تشريعي، أن تمنع الناس من التفكير، وكذلك من ربط تفكيرهم بأمورٍ أخرى، ما دام ذلك لا يُشكّل جزءاً من أمرٍ كالفعل الإجرامي. إنّ قضية رشدي[8]، كما أعتقد، قد فُتحت وأُغلقت.

كيرني: حسناً، حُجّتك جليّة في هذا. لذلك، فلنأخذ مسألة أكثر تعقيداً. فكما تعرف نحن لدينا في بريطانيا وإيرلندا ومنذ سنوات عديدة مجموعة قيود على حريّة الحديث والوصول إلى وسائل الإعلام واستخدامها تطال أعضاء تنظيم الشين فين Sinn Fein والجيش الجمهوري الإيرلندي IRA. كانت حُجّة هؤلاء الذين تقدّموا بهذا التشريع تُفيد بأنّك لا تستطيع السماح للذين ساهموا في أنشطة إجرامية أو «إرهابية» بالوصول إلى موجات البث واستخدامها، حيث بإمكانهم تبرير قضيّتهم وتسويغها، أو، على نحوٍ تضميني، أن يحرّضوا الآخرين ويحثّونهم على عمليات التفجير وإطلاق النار. أين الخط الفاصل الواجب رسمه؟

---

(8) الإشارة إلى قضية سلمان رشدي التي أثارها كتابه الإشكالي «آيات شيطانية». (المترجم).

تشومسكي: إنّ هؤلاء الذين يتقدّمون بحجّة كهذه إنّما يعبّرون عن خوفٍ من أنّ هنالك تبريرات ومسوّغات، وهم لا يريدون لها أن تُسمع. أعني؛ إذا كنت لا تعتقد بوجود أي تبريرات لأفعالهم، فإنّ سماحك لهم بالتعبير عنها وعرضها لن يكلّفك شيئاً. لكنّ الأمر ينحصر في أنّك تعتقد باحتمال وجود تبريرات لأفعالهم، وأنت لا تُحب هذه الأفعال، فتقوم بعملية فرض التحريم والحظر. غير أنّك ستكون الفاشيّ بعملكَ هذا. أعتقد أنّه ينبغي منع تلك **الأفعال**؛ فمثلاً يجب عدم السماح لشخصٍ ما أن يظهر في التلفزيون وأن يذيع رسالةً مشفّرة لإعلام رجلٍ بتفجير قنبلة. ولكن، إذا ما أفاد الجيش الجمهوري الإيرلندي بـ «هذه هي أسباب زرعنا للقنبلة هناك. . . »، وقمت أنت بالحجر على هذا؛ فذلك لا يخرج عن كونك تخشى من حقيقة أنّ الأسباب مقنعة.

كيرني: لكنّ هذا نقاشٌ، وإقناعٌ، ومناظرة تتصف بالعقلانية. ماذا عن شخصٍ ما يظهر في التلفزيون ليقول: «فجّروا البريطانيين!»

تشومسكي: إذا كان ذلك مقنعاً، علينا عندها أن نتعامل مع مشكلة لماذا هو مقنعٌ. عندئذٍ يكون لدينا مشكلة حقيقية. أولاً، أنت لست بمقدورك أن توقف هذا الرأي بمنعك هذا الشخص من التحدّث عبر التلفزيون. فإذا كان ثمّة رأي غير عقلاني وعنيف كهذا ويتحلّى بقناعة الناس، فذلك عائدٌ لتوفر أسباب ما، ولذا عليك عندها أن تتعقّب الأسباب وأن تعرفها. لن تحقّق شيئاً بمجرّد منعك للتعبير عما يؤمن به الناس بوضوح داخل قلوبهم. هذا النوع من علاقة التحكّم بالفرد وحقوقه وإخضاعه بالكامل لمصلحة الدولة لا يتحلّى بعدم الفاعلية وحسب؛ بل هو عملٌ يجافي العدالة. ينبغي السماح لشخصٍ ما أن يقول «فجّروا البريطانيين »، استناداً إلى تفهّم ماثل في خلفيتنا يُفيد بأنّ هذا إنّما هو أمرٌ له علاقة بشيء يُريد هذا الشخص أن يُقيم الصلة به. إنّ المبدأ نفسه الذي يُتيح للشخصيات العامة أن تقول عبر التلفزيون: «فجّروا العراقيين» (أو

الڤيتناميين، أو الصرب). هذا ضربٌ من الإقناع ـ ينبغي السماح له، وهذا مسموحٌ به بالفعل (لا بل ثمّة تسهيلات له من قِبل القوى ذات المصلحة في حدوثه). إذا كنت لا تريده أن يكون مقنعاً، عليك إذن أن تبحث عن سبب الإقناع في تلك الرسالة.

كيرني: فلنأخذ مثلاً آخر يعادله في كونه موضع خلافٍ وجدل: التحريم والحظر الذي فُرض على فتيات المدارس المحجّبات في فرنسا. قيل للمسلمين «أنتم الآن تنتمون للنظام القائم للتعليم الفرنسي الجمهوري وليس مسموحاً لكم العمل على نحوٍ مغاير في مدارسنا. إذا جئتم إلى هنا فعليكم تكلّم لغتنا والتصرّف كما نتصرّف.» هل تعتقد أن بمقدورك في مجتمعٍ مؤيدٍ لمبادئ الحريّة تخيّل السماح لقومٍ ما بالفعل على نحوٍ مغاير وبذاك الاتجاه، رمزياً أو شعائرياً؟

تشومسكي: إذا جاءت طفلة من أسرة إيرانية إلى المدرسة حيث هنالك لباساً مدرسياً موحّداً، وأرادت ارتداء الحجاب؛ فما المانع؟

كيرني: حتى وإن كان يُنظر إلى الحجاب في الغرب كرمز لقمع النساء؟

تشومسكي: إنّ تقرير ذلك من حقهن. أنا ضدّه، لكنّني لستُ الله. على الناس أن يقرّروا شؤون أنفسهم.

كيرني: هل أنت ضد ارتداء الحجاب؟

تشومسكي: نعم، أنا ضده في معرض كونه يمثّل رمزاً لقمع النساء. أنا ضدّه مثله مثل آلاف الأشياء في الحياة الاجتماعية التي يُمكن التفكير بها. غير أنّ مجرّد رفضي له لا يمنحني السلطة لإيقافه؛ فذلك متروكٌ للناس أنفسهم بأنّ يقرّروه.

كيرني: فلنأخذ مثلاً آخر أكثر إرباكاً ـ التمثيلُ بالنساء وفقاً لشعائر دينية معيّنة...

تشومسكي: هذا إرهاب.

كيرني: وهل تعتقد بوجوب التدخّل، عند هذا الحدّ، لإيقافه؟

تشومسكي: حسناً، أنت تعرف بأنّ «التدخّل» كلمة مضحكة وخادعة...

كيرني: لكنّ المرء يملكُ حقاً أخلاقياً لشجب ذلك وإدانته.

تشومسكي: بالتأكيد يملك المرء حقاً أخلاقياً لشجبه وإدانته. فأنت عندما تصل إلى مسألة تشويه النساء والتمثيل بهنّ (تماماً كما هي مسألة التعذيب) سيكون السؤال هل تملك الحق بالتدخّل للحيلولة دون التعذيب. حسناً، عند هذه النقطة، ومثلما هي أوضاع إنسانية عديدة، ثمّة خلافات وتعارضات بخصوص الحقوق وخلافات وتعارضات بخصوص المبادئ. فالأخلاقية ليست هندسة. ببساطة، ثمّة تناقضات، وعليك أن تشق طريقك خلال أوضاع متعارضة، وهذا ليس سهلاً في بعض الأحيان، لكنّك تقوم به متسلّحاً بضربٍ من الحدس الأخلاقي. ينبغي للتعذيب أن يتوقّف إذا ما توفّرت طريقة لذلك لا تسبّب، بالمقابل، شرّاً أكبر.

كيرني: حتّى لو أنّ نساءً معيّنات، وبسبب من تلقين ديني، يشكّلن من أنفسهن ضحايا بإرادتهن لتشويه شعائري؟

تشومسكي: أو لأي شكلٍ من أشكال التعذيب. أعني أنّ ضحايا التعذيب بإرادتهم ينبغي ألاّ يعاقبوا بسبب ذلك. ولكن عليك محاولة أن تتصرّف بطريقة تقنعهم وتحثّم كي لا يكونوا موضع تعذيب. فإذا كان ثمّة أُناس يُريدون تعريض أنفسهم للتعذيب فإنّ ذلك نتيجة تحريف وتشويه شديدين لطبيعتهم ينبغي تغييره، مثلما سوء التغذية يجب تغييره.

كيرني: بمناسبة الحديث عن التدخّل؛ لقد كنتَ واحداً من أصحاب الأصوات الناقدة بشدّة لتدخّل الولايات المتحدة في بلدان أجنبية، ووصلتَ إلى درجة وسم ذلك بالإرهاب الدولي. هل بمقدورك صياغة

تصوّر ما، إن كان ذلك بخصوص أوروبا في الحرب العالمية الثانية أو في البوسنة هذه الأيام، حيث يُمكن للولايات المتحدة أن تكون على حق أخلاقي للتدخّل في سبيل إنقاذ التجمّعات من الفاشية؟

تشومسكي: أولاً، لم تتدخّل الولايات المتحدة في أوروبا لإنقاذ أيٍّ كان من الفاشية. لقد دعمت الولايات المتحدة موسوليني، كما دعمت هتلر، وكذلك قامت بدعم اليابان. لقد تدخّلت لأنّ مصالح الجماعات الداخلية (الوطنية) قد تضرّرت. تلك كانت مرحلة. لقد تحرّكت الولايات المتحدة، في الحقيقة، بسرعةٍ كبيرة لإعادة إنتاج ما يُشبه الفاشية بعد الحرب. ومن الصعوبة بمكان أن نعثر عبر التاريخ على أمثلةٍ حقيقية لحملاتٍ إنسانية أو لتدخّلات لدواعٍ أخلاقية. فأنا لا أستطيع تذكّر أي مثالٍ على ذلك. ثمّة في التاريخ الحديث مثلاً واحداً يمكن أن يكون قريباً من هذا التصنيف، ألا وهو الغزو الڤيتنامي لكمبوديا. لم يكن ذلك غزواً لأسباب إنسانية، بل كان السبب في غزوهم الواسع لأنَّ عُنف الخمير الحمر بلغ درجة الهجوم على قُرى ڤيتنامية حدودية، الأمر الذي لا يتسامح حياله الغرب لحظةً واحدة. لكنهم قاموا بفعل الغزو، وأطاحوا بْول بوت، وأخرجوه من البلاد. . وكان لذلك كله أن وضع حدّاً لإرهابٍ متواصلٍ وجَارٍ. وبالرغم من هذا، فإنَّ ذلك التدخُل قد تمت إدانته وشجبه عالمياً، ولا يزال الڤيتناميون يُعاقبون نتيجة له من قِبَل الولايات المتحدة، مما يعني، بالتالي، أوروبا ومعظم العالم الأول الذي يرضخ لأوامر الولايات المتحدة. تلك حالة في التاريخ تقترب على نحوٍ ما مما يمكن تسميته بالتدَخُل الأخلاقي، لم تنتج عن تخطيط مسبق بل هي نتيجة، ولقد تمّت إدانتها وشجبها.

كيرني: ولكن، ألا يمكن تصوّر إقدام الولايات المتحدة أحياناً على التدخّل لأسبابٍ أخلاقية، فلنَقُلْ إرسالها لجنودٍ من المظليين لمهاجمة معسكرٍ مركزي في البوسنة حيث يتم فيه اغتصاب النساء المسلمات، والتمثيل بهن، وتعذيبهن...

تشومسكي: نعم، يمكنني تصوّر ذلك، غير أنّك تبدأ بما هو، غالباً، تناقضٌ خالصٌ. إنّ فكرة التدخُّل لأسباب إنسانية إنّما هي فكرةٌ بعيدة جداً عن الحقيقة، إنْ كان ذلك بالنسبة للولايات المتحدة أو أي قوّة أخرى تخضع لبُنيتها التأسيسية السائدة. الولايات المتحدة ليست وكالات أخلاقية. بمقدور السكّان هناك أن يمارسوا ضغوطاتهم للإحجام عن القيام بأعمال لا أخلاقية ـ وذلك هو أقصى ما يمكن أن نرجوه. فليس من المتصوّر إحتمال ممارسة الضغط هناك من أجل العمل على نحوٍ أخلاقي، ومن أجل قضية كتلك التي وصفتها أنت. عَرَضت إيران، على سبيل المثال، أن تُرسل قواتاً للدفاع عن البوسنة، غير أنّ العَرض لم يلتفت إليه حتّى، وذلك بسبب ما نعرفه عن إيران. لا أحد سوى المتعصّب أيدولوجياً سوف يرفض طرح سؤالٍ شبيهٍ يتعلّق بنا نحن، أما إذا أتيح للصدق أن يتوفّر في حدّه الأدنى؛ فلن تكون الإجابات مناسبة وفي محلها. وإذا كنا نفكّر بالقيام «بتدخّلٍ أخلاقي»، فثمّة الكثير من الحالات الأسهل. خُذْ حالةً قريبة جداً من الولايات المتحدة ـ هاييتي، التي تبعد 800 ميلاً. ما كان على الولايات المتحدة أن ترسل قوات المارينز لإيقاف الإرهاب هناك في هاييتي، إذ بمقدورها إجراء مكالمتين هاتفيتين مع الجنرالات القادة، ولم تفعل. وفي الحالة الخاصة بأندونيسيا، والتي قاربت أن تتحوّل إلى مجزرة وإبادة جماعية في تيمور؛ ليس من الضروري إرسال القاذفات من سلاح الجو لقصف جاكرتا ـ إذ يكفي على مورد السلاح (British Aerospace) أن يوقف تزويدهم بالأسلحة. وفي الواقع، هنالك كافّة أشكال الأفعال في أرجاء العالم، بعيدة عن التدخُّل، وتتحلّى بفائدة قصوى لصالح عدد هائل من الناس. خُذْ المثل الذي أشرتُ إليه سابقاً، وكذلك فوائد القروض الممنوحة لأفريقيا. إنّ إنقاذ حياة نصف مليون طفل في السنة ليس أمراً بسيطاً؛ بحسب مصادر اليونسكو على الأقل، وهذه واحدة من نتائج فوائد القروض الباهظة. حسناً، هل تعرف معنى ذلك؟ أنَّ بعض البنوك الغربية

ستصيب ربحاً مركباً أقل ـ ذلك هو التدخّل الوحيد المطلوب هناك. إذا قُمنا حقيقةً بالنظر في المرآة وتساءلنا: « هل نستطيع العمل عبر وسائل إنسانية؟»، فسنجد أنّ هنالك العديد العديد من الوسائل التي بإمكاننا اللجوء إليها، والتي سوف تنقذ أعداداً هائلة من الناس ولا تتسم بالخطر، وليست بحاجة للتدخُل. والآن، عندما نطرح السؤال عمّا إذا كان علينا التدخّل لأسباب إنسانية في مواجهة الواقع؛ ينبغي أن نتحلّى بالصدق كي نلاحظ بأننا لا نتحدّث عن التدخّل الإنساني بل نحن نتحدّث عن أمرٍ آخر. فلنعُدْ إلى حالتك الخاصة بمعسكرات التعذيب في البوسنة: نحن لسنا بصدد القول بعدم جواز التدخّل هناك (ربما يجب التدخّل)؛ ولكن علينا أن نأخذ بالاعتبار السياق والمحيط الذي من خلاله نقوم بصياغة القرار، وفلنكن صادقين مع أنفسنا على الأقل.

كيرني: إذن، إنّ معظم الجدل بالمنحى الإنساني وباللغة الطنّانة الصادر عن المجتمعات الغربية أو الأوروبية إنما هو جدلٌ مخادعٌ ومضلّل؟

تشومسكي: الشيء الوحيد الذي أشكّك فيه هو كلمة «معظم»، فإذا كنت قادراً على التفكير بأي أمرٍ لا يتسم بهذا الخداع والتضليل، فإني أرغب في سماعه.

كيرني: ماذا عن اللغة الإنسانية المنمّقة لواحدٍ مثل كيندي؟ فهو، كما ورد عندكَ في «محاضرات ماناغوا»، ليس شخصاً شديد الوَرَع. فأنت إدّعيت بأنّ إدارته كانت مسؤولة عن إنشاء البنية الأساسية لِفرَق وجماعات الموت في السلڤادور، ودعم العصابات العسكرية في غواتيمالا، والانقلاب العسكري في البرازيل، إلخ. ما هي حقائق كيندي؟ هل كان شخصاً سيئاً؟ أم كان مجرّد عضو في إدارة سيئة؟

تشومسكي: لقد مثّل كيندي قطاعاً معيّناً من الحياة الأميركية هو خليطٌ من اللينينية والسلطات الرأسمالية المتحدة. إذا قرأت رَجُلاً مثل

روبرت ماكنمارا، الذي نصّبه كيندي وزيراً للدفاع، فإنّك لتجد تعبيراته وبياناته، ضمن الطَرْح العملي، لينينية. لقد قارنتُ كثيراً ما بينهما في الكتابة. هؤلاء هُم القوم الذين يطلقون على أنفسهم لقب «النُخب الفاعلة»، وهم الذين سوف يتولون القيادة، ويسوطون الناس نحو الاتجاهات الصحيحة، ويتحكّمون بالعالم لأنهم أذكياء. إنهم متغطرسون على نحوٍ فظيع، وليسوا بتلك البراعة، ويمتلكون القدر الكبير من السلطة والقوة قيد الاستخدام. وهُم، كذلك، على علاقة وتواصل مع أصحاب المؤسسات المتحدة الكبرى وشديدو الإيمان بسلطة الدولة وهيمنتها. أما ما الذي سيتأتّى عن ذلك كلّه فهو ما يمكن لكَ أن تتوقعه. إذا ألقيت نظرة فاحصة على الحملة الانتخابية التي فاز بها كيندي، فإنّك ستجد الأشخاص المحيطين به يهاجمون آيزنهاور لأنّه كان سلبياً، وهامداً، ومتذبذباً؛ لأنه أجاز للروس أن يتقدّموا علينا، مبدداً مصادر ثروتنا على التفاهات، في حين كان الروس يذرعون الكوكب عبر «مؤامرة محكمة قاسية لا ترحم» ـ كما وصفها كيندي. ولذلك علينا أن نكون أقوياء وعنيفين. علينا أن ننظِّم أنفسنا ضمن دولةٍ متحدة سوف تتحرك وتعملُ على نحوٍ قوي للفوز في انتزاع هذا الكوكب. سوف يصير لنا أن نرسم «الخطط الكبرى» وراء الحدود. كانت حملة كيندي الانتخابية شديدة الشبه بحملة ريغان الانتخابية ضد كارتر. وفي الواقع، إنّ ريبتي القوية تتمثل في أنّ مخططي حملة ريغان إنما كانوا ببساطة يقلدون حملة كيندي. وكذلك كانت البرامج متماثلة: لقد دخل الإثنان وكلٌّ منهما يسعى لتوسيع كبير وجوهري لسلطات الدولة، بما في ذلك الميزانية العسكرية. إنّ الميزانية العسكرية في الولايات المتحدة تعني شيئين إثنين: من جهة، هي قواعد وأسس للتدخّل في العالم الثالث. ومن الجهة الثانية، هي إعادة شحن وضَخ لصالح الاقتصاد المحلي. هذه هي الطريقة التي تُبقي خلالها على استمرار الصناعة عالية التقنية. باختصار؛ لقد قدّمت إدارة كيندي مقاييس مالية إرتدادية مع برامج دعمت المستثمرين، وهكذا دواليك.

كيرني: ولكن ماذا عن تشريعات كيندي في مسألة الحقوق المدنية، ومعركته مع المافيا؟

تشومسكي: نعم، لقد لاحق روبرت كيندي المافيا، لكنه لاحقها بالطريقة نفسها التي إتبعها عندما كان يعمل تحت إمرة لجنة مكارثي: الأساليب اللاقانونية، غير المناسبة، والمعادية للتحرّر المدني. لم تكن تلك الإدارة إدارة تحرّر مدني. كانت حركة الحقوق المدنية متواجدة وتعمل في ذاك الوقت ولم تحظَ برضى الإدارة.

كيرني: وكذلك جماعة الكوكلاكس كلان Ku Klux Klan[9] لم تُحب إدارة كيندي، أليس كذلك؟ لا بُدّ أنَّ الإدارة كانت تنفذُ أشياء صحيحة!

تشومسكي: ثمّة العديد من الناس لم تكن تحب الإدارة. وفيما يتعلّق بجماعة الكوكلاكس كلان، فإنَّ محبتها لجونسون كانت أقلّ لأنّ جونسون ضغط باتجاه تشريعات الحقوق المدنية التي تحدّث عنها رجالات كيندي على مضض. لقد قامت إدارة كيندي بغزو كوبا، وبَنَت النظام العسكري؛ وحين فشل غزوها لكوبا قامت بتدشين حرب إرهاب ضخمة ضد الكوبيين على نحوٍ غير مسبوق. لم يكن ثمّة إرهاب عالمي يماثل «عملية النِمس»، تلك العملية الإرهابية التي أمرّ بها كيندي ضد كوبا. ولقد كان لتلك التجربة أن أرست الأُسس لما بات يُسمّى فيما بعد «دول الأمن الوطني» في أميركا اللاتينية. لقد صاغَ رجالات كيندي قراراً حاسماً، قراراً تاريخياً مهماً عام 1962: لقد حوّلوا مهمة القوّات المسلّحة لأميركا اللاتينية، والتي تتحكّم بها الولايات المتحدة، وقلبوها من كونها للدفاع عن «نصف الكرة الأرضية» إلى مجرّد قوات للمحافظة على «الأمن

(9) Ku Klux Klan: تنظيم إرهابي أميركي نذر نفسه للمحافظة على تفوّق البيض وسيادتهم، خضع لتغيّرات ذات علاقة بعهود أميركية متعاقبة وحركات إحياء وانبعاث منذ نشوئه عام 1866. (G.A.E).

الداخلي». كان « الدفاع عن نصف الكرة» من مخلّفات الحرب العالمية الثانية؛ تحت حجّة أنّ الألمان قادمون وغيرها. إنّ «الأمن الداخلي» لا يعدو أن يكون تعبيراً لطيفاً عن أمرٍ بغيض - فهو يعني الحرب ضد شعبك. لقد كان لتحويل مهمة القوات المسلّحة لأميركا اللاتينية إلى أمنٍ داخلي أن أرسى وفعَّلَ دول الأمن الوطني النازية - الجديدة، التي اكتسحت القارة وأنتجت كارثةً من القمع لم يسبق له مثيل حتّى في التاريخ الدموي لتلك القارة. كانت الكارثة الأضخم والأكثر أهمية في البرازيل، حيث تم الانقلاب العسكري في الواقع تحت إدارة جونسون، غير أنّ قواعد وأسس ذلك أُرسيت في عهد كيندي. لقد تحرّكت الولايات المتحدة في عهد كيندي باتجاه جنوب شرق آسيا لتقصف ڤيتنام الشمالية. لقد أرسل هو سلاح الطيران ليبدأ بقصف القرى هناك. ثمّة عناصر أخرى كذلك، لكن الأمر بمجمله كان يشعرني دائماً بأنّه أحد أخطر الشخصيات في التاريخ الأميركي.

كيرني: إذن، هل تنصح الشعب الإيرلندي بإزاحة صورة جون كيندي إلى جانب صورة البابا عن رفوف المدافيء في بيوته؟

تشومسكي: أنا أنصح بإزاحة أي صورة لأي شخصيّة ذات سُلطة، بمعنى أي شخص كان يحوزُ على موقعٍ وامتياز، لأنّهم جميعاً يملكون سجلات بشعة وإلاّ لما كانوا هناك.

الجزء الثاني

كيرني: في عديدٍ من كُتبك - إنْ كانت في السياسة، أو الفلسفة، أو علم اللغة؛ ثمّة ما تطرحه عن وجود قيمة محددة في الطبيعة البشرية تميّزنا عن الحيوانات، وكذلك عن الآلات. ما هي هذه الطبيعة المحددة؟

تشومسكي: القصد هو وجود طبيعة محددة يبدو أنها لا تخضع للتساؤل؛ فالكائنات البشرية تختلف جذرياً عن سواها من الكائنات

الحيَّة. فمثلاً، إنها الكائنات الحيّة الوحيدة التي لها تاريخ. فهي لا تُضاهى إنْ نظرنا إليها ضمن أطوار التكاثُر. والكائنات الوحيدة الأخرى كبيرة العدد التي تقترب في هذا التساوي هي تلك التي يرعاها الإنسان، كالخِراف والدجاج، إلخ. الكائنات البشرية تملك سلوكاً مختلفاً تماماً؛ إنَّ وظيفة اللغة، على سبيل المثال، خاصيّة تنفرد بها بالتأكيد. ومن الملاحَظ أن لا شيء يبدو قليل الشبه أو قريب التماثل يتصف بذلك على الإطلاق، حتّى الكائنات الحيّة ذات العلاقة بالإنسان.

كيرني: هل بإمكانك اعتبار ذلك أكثر الميزات البارزة الملحوظة والـمُدرَكة ـ اللغة؟

تشومسكي: إنها بالتأكيد ميزة بارزة ملحوظة ومدركة بشكلٍ جوهري، غير أنني أُخمِّن بأنّ ثمّة ما هو مختلفٌ تماماً عند جذور اللغة، وهنا نكون نتحرّك داخل مناطق ليست مفهومة كثيراً، وبذلك نكون الآن في منطقة التخمين لا بل حتّى الآمال، أكثر من حالة الفَهْم المحدّد. لكن ثمّة رؤية تقليدية تبدو معقولة ومقبولة ـ على الأقل هي تتطابق مع التجربة والفهم ـ والمتمثّلة في أنّ ما يجعل فارقاً أساسياً وجوهرياً بين الإنسان وبقيّة عالم الحيوان (وبالقطع عن الآلات) إنما هو الفرق بين السببيّة في السلوك من جهة.. والملاءمة في السلوك من جهة أخرى. فإذا كنتَ تملكُ آلةً، مثلاً، وركبت أجزاءها وفق تصميم معيّن ووضعتها ضمن ظروف بيئيّة مُعيّنة، فإنّ ما سوف تقومُ به سيكون محدداً ومُقرراً سلفاً ـ فالآلة لا تملك خياراً حيال ذلك. يمكن للآلة أن تملك عنصراً عشوائياً يؤدي إلى قيامها بأي شيء اعتباطي، لكن هذا هو نفسه **الخضوع لما هو مقرر من دون رجعة**، إنّه عَمَلٌ حقير. وبالمقابل، ووفق المصطلح الفني التقليدي، وخلافاً للآلات، يُمكن للإنسان أن يكون **ميّالاً** للعمل بحسب طُرق معيّنة، أو هو مُستمالٌ للعمل بحسب طُرق معيّنة، لكنّه ليس **مُجْبَراً**.

كيرني: ولكن، هل وُلدنا ونحن نحوز على هذه القدرة ـ أهي فطرية فينا ومتأصّلة؟

تشومسكي: ينبغي أن تكون فطرية ومتأصّلة إذا ما كانت هي حقيقتنا، وبأننا نميلُ ولكننا لسنا مُجْبَرين، كما أنّ تجاربنا تدلل على أنّ ذلك هو الأمر بالتأكيد. فمثلاً: نعرفُ، أنت وأنا، بأننا سوف نجلس هنا ونتحدّث لفترةٍ من الزمن، لكننا نعرّف أيضاً وجيداً بأننا نستطيع أن نقف ونقول « هذا أمرٌ لا معنى له، سوف أخرجُ وأستحِم!» يمكننا أن نفعل هذا ـ أما الآلات فلا تستطيع، إلاّ عبر فِعلٍ عشوائي، وهنا يكون هذا الفعل لا علاقة له بالموضوع. نحن نعرف بأننا نملك هذه القدرة، بأننا نملك قدرة إيذاء أنفسنا بطواعية إذا قرّرنا هذا، وهكذا دواليك. إذا كانت هذه القدرة هي حقيقتنا حقاً؛ فيجب أن تكون فطرية متأصّلة. أعني أنّه ليس ثمّة إمكانية لأن تكون مُكْتَسَبة.

كيرني: أهي مُقرّرة سَلَفاً بيولوجياً؟

تشومسكي: إنها جزءٌ من طبيعتنا، فأن نقول بأنّها مقررة سَلَفاً على نحوٍ بيولوجي يعني بأننا نقول، بطريقة أخرى، أنّها جزء من طبيعتنا. إنَّ عبارة «مقررة بيولوجياً» تعني ببساطة كيفيّة تكويننا. الآن، إنّ السؤال عن كيفية تكويننا يحتمل تضمّنه مجموعة خواص لا عِلم لنا بها.

كيرني: أهذه إذن طريقة أخرى للقول «نحن من الـمُقرّر سَلَفاً أن نكون أحراراً»؟

تشومسكي: إذا كان هذا حقيقياً فإنّ المقولة صحيحة. إنّ معنى كونك حُراً ليس واضحاً على الإطلاق. فإذا كانت وجهة النظر التقليدية هذه صحيحة، عندها سيكون ما نفعله ونقوم به متلائماً مع الظروف ـ هو ليس فعلاً عشوائياً غير مترابط ـ، إنّه متلائم مع ما يحدث وبما يتناسب مع حالتنا الداخلية. لكنّه لم يكن بسبب الظروف. إنّ الفرق بين كون الفِعل متلائماً وكونه نتيجة لسبب، لأمرٌ يعود إلى ما وراء فهمنا الحالي.

ليس بمقدور أحد تفسير معنى هذا. بمقدوركَ أن تشير إليه، بمقدورك القول «ها هنا حالةٌ منه ـ هذا متلائم لكنّه ليس نتيجة لسبب». لكنك إذا ما طولبتَ بتفسير «ماذا تعني بالتلاؤم وبعدم الخضوع لسبب»؛ فإنّ كل ما تستطيعه هو أن تشير إلى أمثلةٍ أخرى.

كيرني: إذن، إذا كنّا خاضعين لما هو مقرّر سلفاً وليس نتيجة تغيّر المناخات والبيئة، كما تزعم، أو لوجوبات مجتمعنا ونظام ثقافتنا؛ فإنّه من غير ريب نتيجة أطوار من النزعات القَبْلية أوجبت علينا العمل وفق طُرقٍ معيّنة؟

تشومسكي: ذلك ما يجب أن يكون. أعني، بإمكانك الحصول على آلةٍ تملك أفعالاً داخلية تستجيب للبيئة نفسها التي نعيش فيها، لكنها لا تطور تلك الخواص. تماماً مثل قدرتك على تربية شامبانزي في مكان يتحادثُ الناس فيه ولا يكون بإمكانه تكلّم الإنجليزية. أو ما هو أشبه بذلك؛ فبإمكانك تربية إنسان داخل عُش للطيور ولا يكون له أن ينتهي إلى أن يصيرَ طيراً. إنّ ما نؤول إليه، في جميع الوجوه تقريباً، إنما هو مُقرّرٌ سَلَفاً ضمن طبيعتنا الجوهرية.

كيرني: لكنك ذهبت بعيداً إلى درجة طرحك بأنْ ليس اللغة أو الأفكار فقط ما يخضع لما هو مقررٌ سَلَفاً بحكم طبيعة أصلية إنسانية معيّنة، بل كذلك حساسيتنا الجمالية والأخلاقية، ونضالنا من أجل العدالة والحريّة ـ إنّ ذلك كلّه لأمر مقررٌ سلفاً في طبيعتنا.

تشومسكي: حسناً، هذه مسألة منطقية أكثر من كونها مجال اكتشاف. فلنأخذْ شيئاً لا يُعتبر مثيراً للجدال كبيئتنا الفيزيقية ـ حقيقة أنّ لنا أذنين بدلاً من خمسة، أو ذراعين بدلاً من جناحين، أو حقيقة أنّ الإنسان يصلُ سن البلوغ عند عُمرٍ معيّن، أو حتّى أنّه يموت عند عُمرٍ معيّن. الآن، لا أحد في الواقع يفهم الكثير عن هذه الحقائق. أعني، كيف تمضي الخليّة الجرثومية عبر هذه العمليات ليست مفهومة على الإطلاق،

لكننا جميعاً نتعامل بتسليم على أنّها مقرّرة سَلَفاً داخلياً. ولذلك لا أحد يفترض بأنّك تملك ذراعين وليس جناحين بسبب نوع خاص من الغذاء الذي يصل إلى الخلية. لا أحد يفترض أنّك تصل سن البلوغ لأنّك تعاينُ أشخاصاً آخرين يفعلون ذلك، أو أي شيء كهذا. نحن، من دون المعرفة، نُسلّم بأنَّ تطورات كهذه هي مقررة سَلَفاً فعلياً ضمن الماهيّة أو الجوهر. ثمّة سبب جيد لهذا، وهو سببٌ له علاقة بمنطقية الوضع. ثمّة حالةِ في غاية التعقيد ومتسقة على نحوِ كبير قد تم إحرازها بواسطة قُدراتِ محدودة تماماً. لقد أُحْرِزَتْ، بنسبةٍ أو بأخرى، ضمن نمطِ متماثلِ ـ كل إنسان يقوم بذلك وينحو باتجاهه وفق حالةِ متشابهةٍ من غير ريب. فمثلاً، لكل واحدِ منّا تجارب وخبرات مختلفة، لكننا نستطيع التحادث معاً لأننا وصلنا إلى حالات إدراكية ومعرفية متشابهة على نحوِ ما، وجميع الكائنات البشرية، في الحقيقة، تقوم بذلك أينما تواجدت. فعندما يمرُّ نظامٌ من أي نوع عبر سلسلة طويلة من التحوّلات وينتهي إلى حالةِ عالية من التعقيد والتركيب؛ عندها تستطيع دراسة البيئة والمحيط، وتستطيع أن ترى ما هو. فلنفترض بأنّ البيئة لا يتوفر عنها فعلياً معلومات اتجاهية، وبأن هذه المعلومات محدودة للغاية، إلاّ أنّه، ومع ذلك، فإنّ هذه المرحلة من التطور لا تزال موجودة. حسناً، هنالك احتمالٌ واحد: إنّه يأتي من الداخل. عندها عليك أن تقرّر كيف يأتي من الداخل. فلنتجه صوب اجتهادِ جماليّ: بمقدور الناس تكوين اجتهادِ متماثلِ ومعقّد، بإمكانهم الـمُضي عبر مجموعة من التجارب والخبرات يؤكدون من خلالها قدراتهم الجمالية والفنية. هُم لا يمضون باتجاهات عشوائية وإنما باتجاهات دقيقة. باستطاعتهم إغناء التجربة ودراسة مذهب فنيّ جديد، على سبيل المثال، والوصول إلى تقديره حق قدره. ليس كلُ واحد منا بفنانِ مبدع، غير أنّ باستطاعة الناس العاديين تقدير الفن الخلاّق وتثمينه، وثمة صور وأشكال أخرى لا تحظى بالتقدير على الإطلاق. نحن لا نعرفُ ونتفهمُ ذلك على نحوِ كبير، لكنّ منطق الوضع هو نفسه كمنطق

النمو الفيزيقي. فإذا حدث هذا، فإنّه ذاك الأمر الجوهري ينبع من **الداخل**. والشيء نفسه ينطبق على الاجتهاد الأخلاقي؛ والقَصْدُ هو أننا نُكوِّنُ اجتهادات (أحكام) أخلاقية باستمرار ضمن أوضاع جديدة دون القدرة على إيقاف ذلك. نحن نقوم في كل وجه من أوجه حياتنا تقريباً بصياغة قرارات حول الصواب والخطأ، وماذا ينبغي علينا فعله وما لا ينبغي فعله. قد لا نسلكُ وفقاً لما نراه صواباً (في الواقع نحن لا نفعل الصواب في كثير من المرات)، لكننا ندرك ذلك، وبإمكاننا فهمه، وبإمكاننا الخوض في أحاديث ونقاشات أخلاقية. فإذا لم نتفق على ما هو الصواب، فإنَّ ذلك لا يعني أن نضرب بعضنا بعضاً. بإمكاننا مناقشة ذلك، وغالباً سوف نجد مركزاً نستطيع أن نواصل منه وأن نتواصل. إنّ ذلك ينبغي أن يُبنى على قواعد شيءٍ هو **داخليّ** بالنسبة لنا، لأننا لا نملك توجيهات مناسبة ذات صِلةٍ به.

كيرني: حسناً، يبدو هذا منطقياً جداً وبياناً ذاتياً، ومع ذلك فلقد جرى خلال القرنين الأخيرين هجومٌ وإنقضاضٌ على فكرة وجود طبيعة إنسانية أصلية ـ إنْ كانت متمثلة بالتجريدية[10]، أو بالسلوكية[11]، أو بالوجودية[12]، أو بما بعد البنيرية ـ، أو فلنضعها بحسب تعبيراتك القائلة بأنَّ «الإنسان أساساً كائنٌ خَلاَّقٌ ومُبدعٌ يبحث عن كينونة تصبو إلى الكمال». لقد تم تفسير ذلك من قبل الكثيرين بأنها تفاؤلية[13] عصر تنويرية[14] عتيقة.

(10) Empiricism: الاعتماد على الملاحظة والتجريب. (المورد).

(11) Behaviourism: نظرية أو طريقة تقول بأنّ دراسة سلوك الإنسان والحيوانات الظاهر هو موضوع علم النفس. (المورد).

(12) Existentialism: فلسفة معاصرة تؤكّد على حريّة الفرد ومسؤوليته. (المورد).

(13) Optimism: الإيمان بأنّ هذا العالم خير العوالم الممكنة، وأنّ الخير سوف ينتصر آخر الأمر على الشر (المورد).

(14) ذو علاقة بعصر التنوير الأوروبي وحركاته. (المترجم).

تشومسكي: إنها عتيقة، مثلها في ذلك مثل العديد من الأفكار الصحيحة؛ لكنها ليست تفاؤلية بالضرورة، لأنّ طبيعتنا الجوهرية ربما تكون ذات نزوعٍ تدميري وشريرة.

كيرني: لكنك قلت بأنّ طبيعتنا «تصبو نحو الكمال»؟

تشومسكي: أنا أعتقد أنّها كذلك. أنا أعتقد أنها، في الحقيقة، تتضمن كل تلك الأشياء. ما أعنيه هو اعتقادي بأنَّ جزء من طبيعتنا تدميريّ لا بل هو مدمرٌ لذاته ـ بإمكانك أن تنظر حواليك في العالم وأن ترى العديد من الأمثلة على ذلك. ثمّة قدرات كثيرة في طبيعتنا الداخلية، وما ينجلي متضحاً من تلك القدرات يعتمد على الشروط البيئية. فأن تتكلّم الإنجليزية أو الصينية إنما يعتمد على مكان نشأتك، ومع ذلك فإنّ هذا ناتجٌ تقريباً عن أنظمةٍ متماثلة. أو أن طولك يعتمد على نوع الغذاء الذي تتناوله، كجزءٍ من العوامل على الأقل. لذلك؛ فإنّ ماهيتنا الجوهرية تتحدّد بالتأكيد بواسطة البيئة والمحيط، ولكنها حقاً ذات صِلة بأوجه بيئية. أنا أعتقد بأنّ ذلك كلّه حقائق بدهية؛ إنها مجرّد جزء من منطقية الوضع. وإنّه لأمرٌ لافتٌ أنها تؤخذ كمسلمات في حالة النشوء والنمو الفيزيقي الظاهر. وهذه الحقائق البدهية لا تتعرّض للرفض والإنكار إلاّ عندما نلتفت باتجاه معرفة العامل في ظواهر التميّز الإنساني لطبيعتنا.

كيرني: مثل الحرية، واللغة، والأفكار؟

تشومسكي: الحريّة، واللغة، والأفكار، والحُكم الأخلاقي، والحُكم الجمالي ـ كل هذه المناطق التي هي إنسانية بوضوح وتميّز، لا نجدها لدى كائنات حيّة أخرى. الحقائق البدهية في هذه المناطق تمَ إنكارها. ثمّة عدد من الأسباب المحتملة لهذا الإنكار: السبب الأول أنّ هنالك في طبيعتنا ما يجعلنا لاعقلانيين على الإطلاق عندما نتعامل مع مشاكل معيّنة، وعلى الأخص مع الأسئلة ذات العلاقة بطبيعتنا. قد يكون

ذلك الجزء من تكويننا يتمثّل في ألاّ نتحلّى بالعقلانية لدى تأملنا لطبيعتنا، وذلك لا يدعو للاندهاش الكبير. فبوسع المرء، في الواقع، أن يتصوّر ذلك كحقيقة بيولوجية. وذلك يعني، على نحوٍ ما، بأنّ الناس ثنائيون[15] من حيث الجوهر. إنّهم عقلانيون فيما يتعلّق بالعالم الطبيعي، لكنهم حين يستديرون نحو طبيعتهم الخاصة يتحوّلون إلى لاعقلانيين تماماً وإلى باطنيين غامضين. قد يكون هذا جزءً من تكويننا. أعني؛ إذا نظرتَ إلى الغروب وأنت على معرفةٍ كاملة بالنظرية النسبية، إلاّ أنّك تظل ترى الشمسَ وقد غربت غائبة ـ ذلك أمر ليس بمقدورك تفاديه. وإذا نظرت إلى القمر بالقرب من الأفق فلسوف تراه أكبر. أنت تعرف بأنّه ليس كذلك، لكنّه يبقى أكبر بصرف النظر عن مدى معرفتك. هنالك أمور لا نستطيع تجاوزها خاصة بطبيعتنا، وثمّة احتمالية كبيرة من وجهة نظري؛ أُرجّحها، مفادها بأنّ ذلك الجزء من طبيعتنا بُني لنكون ثنائيين، ونحن لا نستطيع التخلّص من هذا. بمقدورنا الآن تحريك أنفسنا خارج طبيعتنا؛ ولنأخذْ غروب الشمس مثالاً: بالرغم من أننا نرى الشمس تغيب فإننا نستطيع، عبر مجموعة خبراتٍ أخرى ذات صلة بتصوراتنا وقدراتنا الانعكاسية، الوصول إلى فهم أنّها لا تغيب فعلاً بقدر ما يتعلّق الأمر بتحرّك جسمين مرتبطين ببعضهما ـ وأنّ موقعهما يتغيّران تبعاً لموقع الواحد من الثاني.

كيرني: وأنت تدفعنا لأن نطوّر هذا الفهم لنصبح أكثر عقلانية؟

تشومسكي: نعم، إذا ما أردنا فهم أنفسنا.

كيرني: ربما تدمّر الغروب إذا ما عرفت وفهمت كيف يكون؟

تشومسكي: أنا لا أعتقد ذلك. لأنّك تستجيب دائماً للغروب بدافعٍ من طبيعتك الداخلية ـ بصرف النظر عن مدى إثرائك لفهمك بمعاينته من

---

(15) Dualist: ثنائيون، جسد وروح، خير وشر. (المورد).

منظورات أخرى. فأنْ نعاين الأشياء من منظورات مغايرة لا يُضعف المنظورات المبكّرة الأولى.

كيرني: ذلك لا يعني «إنّك تقتل لتحلّل وتُشرِّح»، بحسب قول ووردزورث؟

تشومسكي: كلا. فلنفترضْ أنّك بتّ مغموراً ومستغرقاً في الفن التكعيبي ثم ألقيت نظرةً على رَسْم فرنسي لمنظرٍ طبيعيّ، حسناً؛ ستظل تراه أُسلوباً قديماً غير أنّك ستراه أكثر غِنىً لأنّك تراه الآن من خلال عينيّ سيزان[16] أيضاً ـ إنّه إغناءٌ وإثراءٌ للأشياء. وبالمثل، عندما تنظر إلى الغروب من خلال عينيّ آينشتاين، فلن يكون ذلك أقل جمالاً بالنسبة إليك. لا بل ستحوز على ترتيب أكثر غِنىً من المنظورات التي تُعينك على تقدير ذلك كلّه. أعتقدُ الآن أنّه يجب علينا محاولة فَهْم أنفسنا بالطريقة نفسها. ربما لا نستطيع إحراز نجاحات كبيرة، ولكن علينا أن نحاول. هذا أحد الإحتمالات. أما الاحتمال الآخر الذي أتمسّك به فيتمثّل في حقيقة أنّ الناس الذين يطوّرون الأفكار الثنائية إنّما هم المفكرون. ما هو دورهم الإجتماعي؟ إنّ دورهم الاجتماعي عادةً ما يكون إدارة إجتماعية بشكلٍ من الأشكال ـ ويمكن للإدارة أن تكون تعليماً أو توجيهاً أو سياسةً أو إدارات تعاونية، غير أنّ الذين ندعوهم بالمفكّرين، الذين يملكون التقاليد الفكرية المتراكمة بين أيديهم إنما هُم الذين بالعموم يلعبون دوراً توجيهياً. وأن تقوم بالتوجيه فإنّه من دواعي الرِضا أن تكون قادراً على الشعور بأن ليس هنالك من عائق أخلاقي يحول دون سيطرتك على الآخرين: أن تكون حُرّاً في التحكّم بهم كما تشاء.

كيرني: إذن، يمكن لما أسلفت أن يكون منسجماً مع نزعةٍ مؤذيةٍ

(16) Paul Cézanne (1839 ـ 1906): واحد من أهم وأشهر الإنطباعيين المستقبليين. (المترجم).

معيّنة باتجاه هندسة اجتماعية وإنتاج قُبولٍ اجتماعي حيث تُقنع الناس بالتصرّف وفقاً لطُرُقٍ معيّنة؟

تشومسكي: إذا افتقد الناسُ لطبيعةٍ إنسانية جوهرية، عندها لن يكون ثمّة عائق يحول دون الهندسة الاجتماعية ـ لن يكون ثمّة عائق أخلاقي. لن يكون ثمّة عائق أخلاقي يحول دون أن تُقَوْلِبَ الناس وتصيغهم بحسب إرادتك. إنَّ الرجل الذي يملك هذه الرؤية، بالتعريف والتحديد، هو طيّبٌ دائماً ويكُنُ في قلبه الأفضل لجميع الناس. وإذا لم يكن لدى هؤلاء الناس طبيعة جوهرية تخصّهم هُم، فلن يكون ثمّة عائق أخلاقي يحول دون سلطة المفكّرين، ودون سيطرتهم. وفي المقابل، إذا امتلك الناس طبيعةً جوهرية، وإذا ما كان جزءاً من هذه الطبيعة بحاجة للحريّة كحقٍ وللاستقلال؛ فإنّ دور الإدارة التوجيهية سيكون تدخلاً غير مشروع في حقوقهم مما يَضَعُ قيوداً عليك، ويَحُدُ من سلطتك في القيادة والسيطرة. ومن الواضح أنّ الذين يقبلون وجهة النظر الأخيرة لن يكونوا ببساطة في مواقع الهيمنة.

كيرني: أشهدُ على منطقية الطرح، ومع هذا لديّ مشكلة مع الوضع التالي: إذا كان هذا صحيحاً، فلماذا لا تقاوم الأغلبية الساحقة بدافعٍ من طبيعتها الإنسانية، ورغبتها في الحريّة والعدالة؟ لماذا لا يرفض الناس هذا التلقين، هذه الإدارة الاجتماعية، أو هذه الهندسة للوعي وللقبول؟ إنّه سؤالٌ لطالما خطر لي بينما أقرأ كتبك. يبدو لي أنّ ثمّة دائرة من نوعٍ ما، فمن جهة تقول أنّ هنالك حريّة متأصلة فينا، ورغم ذلك تقول أيضاً هنالك تلك الطبقات الإدارية التي، ولغاية امتلاك القوة والثروة والاستثمار، تسعى للسيطرة علينا. تقول أشياء مثل: «الولايات المتحدة تمثّلُ واحداً من أكثر المجتمعات تلقيناً وقولبةً في العالم »، و«إنّ الصحافة الحرّة في الولايات المتحدّة تخدم المصالح الدعائية»، و« ثمّة تحكّم فكريّ جارٍ، وهو يعمل على حجب الحقيقة (إخفاء غزو ڤيتنام الجنوبية، أو حملة الكونترا في نيكاراغوا). إزاء هذا، إما أن نكون رهائن نظام وخاضعين للتلقين، أو

نحن لسنا كذلك. لكننا لا نستطيع أن نكون كلا الأمرين، أليس كذلك؟

تشومسكي: أولاً، ثمّة عدّة مظاهر لذلك. فمن جهة أولى هنالك السؤال عن مدى خضوع الناس للقوة الخارجية. وأنا أعتقد، إنطلاقاً من نقطة الأفضلية للقطاعات صاحبة الإمتياز حيث نحن الآن، أنّ الأمر يبدو وكأنّهم يخضعون، فيما هُم ليسوا كذلك في الواقع. إنّهم في حالة إمتلاك لكثيرٍ من وسائل مقاومة القوّة وبإمكان الناس إيجاد كافّة أشكال الوسائل لعمل ذلك (الأطفال في المدرسة، الناس في الشوارع، وهكذا). ربما لا يقدرون على تنظيم ما يُمكّنهم من الإطاحة بالسلطة أو حتّى القدرة على تشخيصها على نحو مترابطٍ منطقياً، ومتماسك، لكنّ هذا لا يعني أنّهم لا يقاومون. فالعامل عندما يلجأ إلى التباطؤ في العمل كوسيلة لتحقيق مطالبه يقاوم السلطة، والطفل الذي يجدُ وسيلةً لعدم إطاعة بعض التعليمات الحمقاء يقاوم أيضاً. إنّ تلك المقاومة تتخذُ أحياناً صيغاً مدهشة: فلنأخذ أميركا الوسطى في السنوات العشر الأخيرة، لقد قاومت المنظمات الشعبية الإرهاب بشكلٍ غير مسبوق، وكذلك العنف والتعذيب. تذكّرنا تلك المقاومة بتعليقات روسّو حول الأوروبيين الراضين عن أنفسهم الذين لا يملكون الحق في التكلّم عن الحريّة، فهم لا يفهمون ما يفهمه الهمجيون نصف العُراة، وبإمكانك معاينة ذلك من خلال أعمالهم. هنالك بالتأكيد محاولة تقويض لعمليات التلقين وهنالك نظامٌ لهذا التلقين، لكنّ النجاح في تقويض ذلك لسؤالٌ آخر. وبالعموم، أعتقد أنّ حالة التلقين حقّقت نجاحاً أكبر ضمن القطاعات المتعلّمة. ولنأخذْ ڤيتنام مثالاً على ذلك: بالرغم من كل عمليات التلقين المتماثلة والمتسقة، فإنّ سبعين بالمائة من الشعب الأميركي يجيبون، إلى هذا الوقت، حين سؤالهم رأيهم عن الحرب، بأنّها «خاطئة من الأساس ولا أخلاقية.» لا أحد، الآن، وضمن القطاعات المتعلّمة يقول فعلياً هذا القول. وإذا حاولت أن تجد ذلك الموقف مترابطاً باتساق في أي مكانٍ من سلسلة التعبير المؤسَسَة فلن تجده ـ إذ لم يكن موجوداً أبداً هناك في

قمّة الحركة المضادة للحرب. وهذه ليست الحالة الوحيدة. قد يكون الجمهور العام غير مُنظَّم، وخارج التحكّم والسيطرة، وبلا تأثير في مقاومته، لكنّه يمارسُ المقاومة. لقد طرح ديڤيد هيوم[17] في «مبادئ الحكومة» السؤال: كيف صار بالإمكان حُكم الناس؟ لقد أدرك ملاحظاً بأنّ القوّة إلى جانب المحكومين دائماً، وبأن الجمهور العام يملك القوّة لتكون معه. كما يقول بأن هذه حقيقة قائمة في أكثر الأنظمة طغياناً كما هي قائمة في أكثرها حُريّةً. فأنت لا تستطيع حكم الناس إلاّ إذا ارتضوا ذلك. إذن، كيف صارَ وأن رغبَ الناس في أن يُحْكَموا؟ ويُجيب بأنّ ذلك كامنٌ في أنّ رأيهم قد تم التحكّم به، وهذا حقيقيّ بالنسبة للمجتمعات الحرّة كمجتمعه هو في ذلك الوقت. أعني، كلّما تحرّر المجتمع باتت ضرورة السيطرة على رأي الناس أكثر إلحاحاً.

كيرني: يبدو أنّ هذه الواقعة تؤكد صحّة ما أسماه دي توكويفيل[18] بـ «الطغيان الناعم»، وأنّه لا يتعلّق بالإكراه والقَسْر (تقييد الحركة وما شابه) بقدر ما يتعلّق بالرأي. ورغم ذلك فالأمر لا يبدو أنّه يشمل المسألة كلّها؛ فسلمان رشدي كان ضحيّة حُكْمٍ بالإعدام، بينما لا أحد أصدرَ في

---

(17) David Hume (1711 ـ 1776): فيلسوف مثالي إنجليزي، طوّر في مجال فلسفة الأخلاق نظرية مذهب المنفعة العامة، وأعلن أنّ النفع هو معيار الأخلاقيات. (الموسوعة الفلسفية).

(18) de Tocqueville (1805 ـ 1859). سياسي فرنسي وكاتب معروف بدراسته عن الولايات المتحدة المعنونة بـ «الديمقراطية في أميركا» والتي طبعها في مجلّدين، الأول عام 1835، والثاني عام 1840. على الرغم من تحدّر توكويفيل من أسرة أرستقراطية، إلاّ أنّه، وبعد أن أُرسِلَ من قِبل الحكومة الفرنسية لدراسة النظام الجزائي الأميركي، فلقد أُعجِبَ بما رآه إنّه الحرية الإنسانية هناك. كما ساعد على تأسيس النظرة الأوروبية الجديدة تجاه الولايات المتحدة على أنها أرض الفُرَص اللامحدودة، والمساواة، والإرادة السياسية. ورأى أنّ على الارستقراطية الأوروبية أن تفسح المجال لنمو الديمقراطية والمساواة الاجتماعية. كل ذلك بوحي من دراسته لطبيعة ما عاينه في الولايات المتحدة. كتب توكويفيل كتاباً آخر هو «النظام القديم والثورة الفرنسية ـ 1856». (G.A.E).

الولايات المتحدة حكماً بالإعدام عليكَ في حين صَرَحت بأشياء هي مدمرة وهادمة لثقافتك ومجتمعك تماماً مثلما فعل رشدي لثقافته ومجتمعه.

تشومسكي: حسناً، إنّ إيران ليست مجتمعاً حُرّاً ـ فالناس هناك يُحكمون بالقوة. الولايات المتحدة حُرّة، أكثر مما توقعه هيوم، وهناك مراكز القوّة الأخرى التي لا تهدف إلى الإكراه والإجبار. ولذلك، فَهُم يحاولون بكثير من الوسائل المعقّدة التحكّم بالأفكار، وهذا لا يتضمن عمليات الاغتيال. هُم لا يملكون القابلية لفعل ذلك، إضافةً إلى أنّه عَمَلٌ غير فعّال. المسألة تتضمن معانٍ أخرى، وهي ذات فاعلية مؤكدة وسط القطاعات المتعلّمة ـ وليس ثمّة مجالٍ للشك في هذا إلاّ ضمن الحد الأدنى، بينما ليس أمراً واضحاً نجاح ذلك في أوساط الجمهور العام. أعتقدُ بأنّ منهج التحكّم بالناس في بلد كالولايات المتحدة يمكن التعبير عنه بتكثيفٍ كما يلي: كلّما زادَ تعليمك إزددت امتثالاً للقولبة ـ وازددت استغراقاً في نظام الدعاية. وكلّما كنت قليل التعليم، كنت أكثر انعزالاً وعزلة. ولذلك فأنت إنْ نظرت إلى الجمهور العام فستجد أنّ الواحد منه منعزلٌ عن الآخر، وأنّهم وحيدون. كل شخص وحده أمام البثّ التلفزيوني، وليس ثمّة إلاّ قليل القليل من وسائل التزامل بينهم أو محاولات التعاون، وسواها. ومن الأمور الصادمة عن الولايات المتحدة أنّ جميع التطورات البنّاءة تقريباً ـ إنْ كانت ذات علاقة بالبيئة أو بالتضامن مع العالم الثالث ـ إنما تعود إلى جهود الكنائس. وأحد الأسباب أنّ ذلك كلّه يكمن هناك.

كيرني: هل هناك نوعاً من المعارضة الإجتماعية؟

تشومسكي: هنالك انهيارٌ كامل في التواصل الاجتماعي، وأعتقد أنّ هذا تم القيام به على نحوٍ واعٍ للغاية. إنّ صناعة العلاقات العامة، والتي هي صناعة هائلة، قد كُرِّسَت منذ البدايات المبكّرة للقرن العشرين لمحاولة قولبة وصياغة الناس وفق نمطٍ مُعيّن، وهذا يتضمن المواقف

الكوميدية في التلفزيون والأحداث الرياضية من ضمن أمورٍ أخرى. إنّ القولبة واضحة كل الوضوح: ينبغي عليكَ أن تكون مجرّد ذرَّة منعزلة معزولة في وضعية الإستهلاك، والقيمة الوحيدة في حياتك هو أن تمتلك سِلَعَاً أكثر أنت لا تريدها. هنالك إلتزامٌ رهيب تجاه عالم زائف من المتطلبات. وإنّه لأمرٌ مفهومٌ ومُدْرَك، ولقد كان مفهوماً ومُدْركاً طوال قرون، بأننا نحاولُ إجبار الناس على شراء أشياء لا يريدونها، لأنَّ علينا إجتراح بيئة يطمحون فيها ويتوقون لامتلاك أشياء لا يريدونها. ويجب ألاّ يكون ثمّة شيء آخر في حياتهم؛ ليس هنالك من شيءٍ مثل العمل البنّاء، ليس هنالك من شيء مثل التضامن مع جيرانك. الشيء الوحيد الجدير بالتركيز عليه هو مضاعفة تكديسك الخاص للسلع ـ السلع التي قد لا تعمل على تحسين حياتك.

كيرني: ما العمل؟ كيف للمرء أن يهرب من هذا المأزق؟ هل بمقدورنا العمل ـ آخذين بالإعتبار عمل الكنيسة ـ على تقديم وتوفير رؤية ما سياسية ـ اجتماعية حيث يمكن للناس أن يتواصلوا وأن يستعيدوا تنظيمهم لأنفسهم؟

تشومسكي: أعتقد أنّه يجب علينا الفَهْم فهماً محدّداً ما تفهمه صناعة العلاقات العامة.

كيرني: وما الذي فهمته هذه الصناعة ـ لكي تتحكّم بكَ عليها العمل على عزل الناس؟

تشومسكي: نعم، ولكي نقدر على معارضة ومقاومة هذا العزْل يجب علينا تجميع الناس لتكوين تلك المنظمات المحددة التي يحاول صانعو الرأي أن يدمّروها. إنّ تاريخ العُمّال في الولايات المتحدة تاريخٌ مهمٌ ولافت بهذا الصدد ـ إنّه تاريخُ عمّال في غاية العُنف، لا يُشبه أبداً ما جرى في أوروبا. لقد تم قتل المئات من العُمّال، قُتلوا قتلاً فعلياً بواسطة قوات الأمن في فترةٍ كان العُمّال الأوروبيون قد اكتسبوا حقوقاً

أساسية. لقد كان ثمّة هجوم كبير على اتحادات العُمّال مُذاك. ثمّة أسباب للهجوم الآن: فالإتحادات، مهما بلغ الفساد فيها، إلاّ أنّها واحدة من التجمعات القليلة التي يستطيع مَن يفتقدون للقوة أن يجمعوا فيها مصادرهم (التي لا تعني أموالهم بل مصادرهم الفكرية والعاطفية) وأن يعملوا ضمن جمعيات تعاونية لإحداث التغيير. يتّصفُ قِطاعُ رجال الأعمال الكبار الأميركي بوعيٍ طبقي عالٍ: فهو يرى نفسه يقاتلُ حرباً طبقيةً ضاريةً ويريد أن يحتويها لصالحه. وعلى الذين يريدون تغيير العالم أن يأخذوا هذه الحقائق بعين الاعتبار، وأن يحاولوا إعادة بناء وإعادة تأسيس وتقوية جذور المنظّمات الشعبية، إنْ كانوا في أمكنة العمل أو في المناطق أو عبر بعض الاهتمامات المشتركة الأخرى ـ مثل المساواة بين الجنسين، والمحافظة على البيئة، أو أي إهتمام ممكن آخر. وكذلك عليهم أن يوسعوا عالمهم الأخلاقي الخاص. نحن في النهاية، بعد كل شيء، نتحمّل مسؤولية الأجيال المستقبلية، نتحمّل مسؤولية مئات ملايين الناس الذين يُعانون عبر العالم، **وبإمكاننا** العمل خلال وسائل ستغيّر بُنية السلطة، وتقضي عليها، وتعمل على توسيع عالم العدالة والحريّة.

(دبلن، 1993)

ترجمة: إلياس فركوح

فاتسلاف هافل

مسرحيات وسياسة

يعدّ ڤاتسلاف هاڤل من رواد كتاب المسرح والمقالات. حُكم عليه بعقوبة الأشغال الشاقة لمدة أربع سنوات ونصف في بلده ـ تشيكوسلوڤاكيا ـ وذلك لتورطه في أحداث CHARTA 77 (حركة حقوق الإنسان)، ثم ما لبث وأن أصبح رئيساً للجمهورية عام 1989.

من مسرحياته Memorandom (مذكرة)، وTemptation (إغراء)، وSlum Clearance (رسوم حي الفقراء). أما أعماله النثرية فتتضمن: Living in Truth (العيش في الحقيقة) و Letters to Olga (رسائل إلى أولغا).

هاڤل: يخدع السياسيون الناس عندما يعرضون عليهم صيغة كاملة ومثالية تضمن سعادة الإنسانية، وكذلك عندما يصرّون على أن قراراتهم السياسية وصيغهم التي يعرضونها هي التي ستجعل الناس سعداء. فالإنسان ليس مجرد شيء خاضع لمقاييس سياسية؛ إنهُ أكثر من ذلك. يمكن للسياسة أن تمنح أشياء محدودة؛ كأن تخلق ظروفاً أفضل وتسهّل للناس أن يعيشوا حياة أكثر كرامة، وبإمكانها كذلك أن تضمن حريات معينة، لكنها ـ على كل حال ـ لا تستطيع أن تضمن جنة أرضية، كما لا يسعها أن تَعِدَ الناس بسعادةٍ ما دون أن يحرّكوا ساقاً أو يداً. وهذا هو الحدّ: حد الاحتمال الأقصى حيث تنتهي المثالية وتبدأ اليوتوبيا. وبالنظر إلى التغيرات الحاصلة في العصر الحالي فإن مجتمعنا لا بد له ـ بل

ويجب عليه، أن يمتلك بعض المثاليات. لكن يجب ألاّ يبدِّل ـ ولا يستطيع كذلك ـ الشيوعية بيوتوبيا أخرى.

كيرني: نتحدّث عن الأفكار الإيجابية والسلبية ـ نتحدث عن المثاليات والتخيلات. لقد كان للمفكّر في بلدك دوراً هاماً. وعندما يعاود المرء النظر إلى تاريخكم، فلسوف يجد رجالَ فكرٍ كانوا أبطالاً قوميين. يجد كومينيوس Comenius المعلم، على سبيل المثال، وجان هُس Jan Hus اللاهوتي الإنساني. كان توماس ماساريك[1] Tomas Masaryk أول رئيس لهذه الدولة في القرن العشرين، وهو فيلسوف كما هو الحال لدى جان باتوكا Jan Patocka، أحد الأعضاء المؤسسين لحركة Charta 77، (والتي كان لك فيها دوراً جوهرياً). وفي واحدة من مقالاتك (ستة جوانب عن الثقافة Six asides on Culture) أشرت إلى باتوكا وقلت أنه ليس مصادفة أن يكون في بلدك «ضحية الصراع من أجل حقوق الإنسان والمدنية» مفكراً كذلك. ما هذا الموقف التشيكي الخاص تجاه المفكرين؟ وهل تعتقد أنها مجرد صدفة أن يختار الشعب التشيكي رئيساً لهم مثلك، وأنت كاتب ريادي ومفكر؟

هافل: في حالتي هذه، فإن هنالك عدة أسباب مجتمعة أدّت إلى انتخابي رئيساً. ورغم ذلك فإن المفكرين ـ كتاباً وفلاسفة ـ قد لعبوا دوراً مهماً ومميزاً في الحياة العامة في التشيك وسلوفاكيا أكثر مما فعلوا في الدول الأخرى. إنّ أمتنا ومجتمعنا قد عاشا حياة من الاضطهاد والتهديد المستمرين، وكانت الحقوق السياسية للشعب دائمة التقييد ـ خلال فترة حكم الامبراطورية الهنغارية ـ النمساوية. كما هو الحال في العهد

(1) Masaryk, Tomas (1850 ـ 1927). فيلسوف تشيكي وشخصية وطنية ديمقراطية. عمل من أجل بلورة استقلال بلاده وتشكيل دولة اتحادية مع سلوفاكيا خارج الامبراطورية النمساوية ـ الهنغارية. أسس عام 1900 حزب التقدم، ونجح في أن يكون أول رئيس للجمهورية بعد الحرب العالمية الأولى، كما تم انتخابه لهذا المنصب ثلاث مرات. جعل من بلده نموذجاً للديمقراطية. كتب عدة كتب من بينها «أن تصنع دولة» عام 1925. (G.A.E).

الشيوعي. وفي ظل أوضاع كهذه، تكون فيها الحقوق القومية أو السياسية والمدنية مقموعة، فإن فرصة نضوج محترفين سياسيين تكون محدودة، وبالتالي تتحوّل الغَلَبة للمفكرين. فمن غيرهم يتسنى له أن يتولى الأمر؟! إذ أن قول الحقيقة تحت الاضطهاد ـ بحدّ ذاته ـ يُعدّ ظاهرة سياسية، وبالتالي فإن من يفعل ذلك يتحوّل بصورة تلقائية إلى بطلٍ جماهيري. لقد كانت غالبية ممثلي المعارضة في العهد الشيوعي من المفكرين، ولهذا السبب مُنح هؤلاء المفكرون الذين كانوا لسنوات عديدة يصرّحون بحقيقة النظام منصباً جماهيرياً عند سقوطه. هُم لم يكونوا ممثلين لأحزاب سياسية قط. هنالك الكثير من الأفراد في الحكومة والبرلمان ممن هم مثلي. وبالطبع، سوف يأتي جيل جديد من المحترفين السياسيين بعد الاستقرار الديموقراطي ـ وهذا ما يحدث الآن فعلياً ـ لينخرطوا في الحياة السياسية والعامة في بلدنا. أما الدور الاجتماعي للمثقفين، فهو في طريقه إلى الزوال.. سوف يكون لهم دور المرآة التي تعكس الحياة العامة، لكنهم لن يكونوا الممثلين الرئيسيين.

كيرني: أنت كاتب مسرحي بالدرجة الأولى، وعملك بالأصل هو المسرح؛ وقد لعبَ المسرح دوراً جوهرياً في «الثورة المخملية» (Velvet Revolution) في بلادكم عام 1989، وكنت قد ذكرت في إحدى كتاباتك بأن كل عمل مسرحي جديد ساعد في إضعاف النظام الاستبدادي. ما الذي فعله المسرح ليكشف عن صفتي الثورية والتدمير في الموقف التشيكي؟

هافل: لهذا السؤال جوانب عديدة. أولاً، واستكمالاً لما كنت أقوله سابقاً؛ كان للفن والثقافة والمفكرين دوراً مهماً في الظروف القمعية. وهذا ما حدث في بلدنا في الستينات، وفي السبعينات والثمانينات كذلك، لكن مع قليل من الاختلاف. كانت المسارح مراكز للمقاومة، حتى وإنْ كانت هذه المقاومة محدودة، كون كل المسارح كانت خاضعة للرقابة. ورغم ذلك، فقد كانت تمثّل بؤراً روحيّة ومراكز ازدهرت فيها

بعض الحريات، وتمثل هذا أكثر ما تمثل وضوحاً في الستينات. ومنذ النهضة الوطنية في بداية القرن التاسع عشر، عندما ساعدت الانجازات على مستوى اللغة التشيكية في دعم الوعي الفردي القومي، قامت المسارح بلعب دورٍ هام في حياتنا. ثانياً، كان للمسارح دوراً رئيساً في ثورتنا؛ إذ دعمتْ الطلاب المتمردين بعد المذبحة مباشرة، وألغيتْ النشاطات المنظمة وأصبحت المسارح أماكن عامة تناقش فيها الأحداث. ثم تحولت ـ في مرحلة معينة ـ لتكون المكان الفعلي للثورة. أما الجانب الثالث فهو أكثر عمومية وتغلب عليه الميتافيزيقيا: البعد الدرامي والمسرحي لهذه التغييرات التي حدثت في بلدنا، حيث كانت البنية الدرامية هنا: الأفعال، وفصول المسرحية (أو القوانين)، والتجوال، والأزمات... الخ. وكانت معالم الضروب الدرامية المختلفة كذلك هنا: التراجيديا، الكوميديا، والمسرح المناقض للعقل (absured theater)، المسرحيات الهزلية، والحكايا الملفقة بشكل خاص. وكان للأحداث ممثلوها. كما لعب المغنون دوراً رئيساً في الاجتماعات والتظاهرات. إن للتغييرات في بلدنا أبعادها الدرامية والمسرحية.

كيرني: كنتَ قد كتبتَ أنك ضد المذاهب والأيديولوجيات، ومع رفع سوية الالتزام الأخلاقي الفردي. لكن، كيف يمكن للفرد أن يطوّر التزاماً أخلاقياً فردياً ويظلّ، في الوقت نفسه، منفتحاً على بعض الأفكار الخاصة بالمصالح الاجتماعية المشتركة، دون أن يعود إلى التحررية الكلاسيكية القديمة الخاصة بكل شخص بما يعنيه/أو يعنيها؟ ما هو الأساس أو الدافع الأخلاقي وراء هذا النوع من الالتزام؟

هافل: يبدو أن عهد الأيديولوجيات قد ولّى إلى غير رجعة. وأعتقد أننا الآن ندخل عهداً من التفكير. إما أن الأنظمة الأيديولوجية والمذاهب السياسية قد بليَتْ وفشلت، مثل الماركسية، أو أنها أصبحت تشكل خطراً وعامل تهديد. والبديل هو رد اعتبار مستقبلي للذات الإنسانية، وللإلتزام والتفكير بالمُثل: رد الاعتبار للتفكير الذي ينشأ في ذات الإنسان، وليس

لما يُنقَل إليه من خلال نظام المدركَات الحسيّة أو العقائد. أما بالنسبة للرابطة مع التحررية الكلاسيكية: فإن إصلاح الذات يتضمن شيئاً تم إهماله في القرن التاسع عشر. لقد وقع عهد التحررية في غرام العلوم والتكنولوجيا، وفي هذه الفترة وُلِد التصور للإنسان على أنه السيد المالك للعالم. وأنا حين أتحدّث عن إصلاح الذات أو عن «ثورة وجودية»، فإنني في الحقيقة أقصدُ شيئاً آخر: وهو النهوض بـ/ أو إحياء المسئوليات الإنسانية، إحياء العلاقة بين الإنسان وشيء غامض أكبر من الإنسان نفسه: نوعٌ من الثقة الميتافيزيقية. وأنا عندما أتحدّث عن إعادة تأسيس الذات الإنسانية فإنني لا أعني «الإنسان» على قمة الهرم الوجودي، الإنسان الذي لا سيد له، والذي يمكن له، بالتالي، أن يفعل ما يرجوه.

كيرني: في «رسالة مفتوحة إلى الرئيس هوشاك Husak» عام 1975، كتبتَ عن طبقة بلا تاريخ أو ثقافة أو أخلاق، عن ضربٍ من الاستبداد والخوف فُرضا على المجتمع في بلدك. وتقول للرئيس هوشاك: «كم سيكون عميقاً ذاك العجز الأخلاقي الذي سوف تعاني منه الأمة غداً بعد التشويه الثقافي الذي يحدث الآن». وها أنت ـ بعد سبعة عشر عاماً ـ تجلس في المكان الذي تسلمه ذلك الرئيس من قبل، هنا في قلعة براغ. هل تشعر أن ثمة تدميرٍ حقيقي وعميق قد حدث لشعبك خلال فترة ما بعد الحرب بسبب الاضطهاد؛ وإذا كان كذلك، فكيف يمكن أن يتم الإصلاح؟ كيف يمكن أن تعيد إحساساً بالثقافة والأخلاق؟

هافل: بدايةً، دعني أقول أنه عندما كان الرئيس هوشاك Husak يجلس هنا، كانت الظروف الاجتماعية مختلفة تماماً عمّا هي عليه اليوم. فأنا لستُ ممثلاً لنظام ديكتاتوري يُعتمد عليه. ففي مكتبي أحاول، بمساعدة الآخرين، أن أعيد بناء الديموقراطية التشيكية. وبالطبع أشعر أن واجبي هو إبقاء التركيز على قيم أخلاقية معينة، لكي نزرع التوكيد على البُعد الروحاني للحياة الإنسانية، كي نواجه خطر الروح التجارية الذي يتقدّم يداً بيد مع تقدّم السوق الاقتصادي، وللتأكيد المستمر أيضاً على أن

المجتمع المستهلك لا يمكن أن يضمن السعادة الإنسانية ومستقبل البشرية. كان هذا رأيي دائماً ولا يزال.

كيرني: تحدثتَ عن احتمالية السياسة اللا ـ حزبية، وعن «سياسة ضد ـ سياسية». لكنك اليوم رئيس تمثل دوراً مركزياً وخطيراً في السياسة. كيف يمكن أن توفق بين دورك ككاتب ـ إذ تقول «إن الوظيفة الأساسية هي العيش في الحقيقة» ـ ومهمتك السياسية كقائدٍ للبلاد؟ هل من الممكن الجمع بين هذين الدورين؟ أم أنك تودّ وبأسرع وقتٍ ممكن أن تُخلِّص نفسك من دورٍ ما؟

هافل: كان قدري أني أعطيت هذا العمل. وطالما أنني في هذا المنصب، فعليّ أن أبذلَ جهدي بأن أعمل بما ينسجم وذاتي. أن أعيش وأعمل وفقاً لما تمليه عليّ قناعاتي. إذ لا أستطيع التخلي عن هويتي وأن أصبح شخصاً آخر لمجرد أنني الرئيس. وحتى اليوم، فإنني أخوض معركةً ضد ديكتاتورية الأحزاب. وأنا ـ بالطبع ـ لا أعارض وجود الأحزاب السياسية؛ إذ أن هذا غير منطقي. فالديموقراطية الجمعية لا يمكن أن توجد دون وجود أحزاب سياسية، لكنني ضد ديكتاتورية حزبٍ من الأحزاب، وضد القوة السريّة لأمناء سرّ الحزب، وضد البنى التي تمنحُ النواب من خلالها مهاماً كأمناء السر والبيروقراطيين أكثر من الشعب الذي قام بانتخابهم. وها أنا أواصل الصراع دون نجاح من أجل نظام انتخابي في بلدنا. أعتقد أنه يجب التأكيد على ضمان الحق الشخصي. إذا لا تقود الحزبية المنفلتة من التحديد إلاّ إلى لا ـ مسئولية جمعيّة.

كيرني: كان ميخائيل غورباتشوف قد إدّعى أن التغيرات الثورية في أوروبا الشرقية لم تكن لتحدث لو لم تكن لصالح السلطة البابويّة. هل تعتقد أن الدين والحسّ الديني قد لعبا دوراً إيجابياً في هذه التغييرات؟ إضافة إلى أنه حين تمّ انتخابك، قُمْتَ باقتباس عبارة ماساريك Masaryk الشهيرة: «المسيح لا قيصر» ـ (Jesus not Ceasar).

هافل: لقد لعبت النهضة الإيمانية دوراً ما في التغيرات الأخيرة،

ومع ذلك فإنني لا أعتقد أن هذا كان السبب الرئيسي أو الوحيد الذي أحدث هذه التغيرات الهائلة في هذا الجزء من العالم. لقد أصبح النظام الديكتاتوري بالياً ومتآكلاً من الداخل؛ إذ لم يعد الناس بقادرين على احتمال الضغط المتواصل من قبل ا لنظام. ومن هنا بدأت المقاومة والتمرّد. لقد قاد هذا النظام البلاد إلى الكوارث وفي كافة نواحي المجتمع، ولا أعتقد أن البابا أو غورباتشوف كانا العاملين الوحيدين المسؤولين عن كل هذه التغيرات. لقد لعب غورباتشوف دوراً هاماً في العملية، لكنه لو لم يكن الأمين العام للحزب الشيوعي في الاتحاد السوڤييتي لحدثت التغييرات في وقتٍ لاحق، وعلى نحوٍ مختلف، ولكن كان لا بد لها أن تحدث عاجلاً أم آجلاً. أما «البيروسترويكا» Perestrokia؛ فقد لعبت دوراً رئيساً وواضحاً. لكن التغييرات ـ كذلك ـ لم تكن نتيجة لها وحدها، بل كانت متأتية عن أكثر من سبب واحد.

كيرني: حالياً، يبدو أن هناك انزلاق أو تدهور فكري نحو حركات الجنسيات المنشقة في أوروبا، وخاصةً في الجبهة السوفيتية السابقة ويوغوسلافيا. هل ثمة خطر في وجود حركة مشابهة في تشيكوسلوڤاكيا اليوم؛ حركة قومية منشقة يمكن لها أن تهدم احتمالية الاتحاد الحقيقي؟

هاڤل: لا أعرف كيف سيتطور القانون الدستوري في بلدنا، ولا أعرف كذلك ما إذا كان هذا البلد سوف ينقسم إلى ولايتين مستقلتين رغم أنني لا أعتقد باحتمالية ذلك(*). هنالك العديد من الشعوب ـ ومن بينها الشعب السلوڤاكي ـ سوف تمر في عملية تحرير. لكنني لا أعتقد أن ما حدث في بعض أجزاء الاتحاد السوڤييتي سابقاً أو في يوغوسلافيا سوف يحدث هنا؛ إذ لم يكن من قبل ثمة حرب بين التشيك والسلوڤاك، ولم يقاتل شعب منهما أبداً ضد الآخر. لا أستطيع أن أتخيل لماذا يجب على بلدنا أن تُبلى بهذه المصادمات الدرامية العنيفة.

(*) انفصلت سلوفاكيا وفضّت وحدتها مع التشيك فيما بعد عام 1993 (المترجمة).

كيرني: أخيراً، هنالك سؤال عن أوروبا. تحدثتَ ذات مرة عن احتمالية تشكيل اتحاد أوروبي يرتكز على المجلس الأوروبي الذي سيشمل دول أوروبا الشرقية أو الوسطى، ما هي رؤيتك لأوروبا في السنوات المقبلة؟

هاڤل: لا أعرف بالضبط ما هو المسار الذي ستأخذه عملية الاتحاد الأوروبي، إذ أن هذا يعتمد على عددٍ من الشعوب، والحكومات، والبرلمانات، ومصالح السياسات الجغرافية. . . الخ. وهذا ليس بشيء أستطيع أن أخطط له بنفسي. ومع ذلك، فقد قلتُ علانية أن فكرة أوروبا متحدة ومتحالفة هي فكرة جيدة، وأن هذا هو الطريق الذي يجب أن تتخذه، وهذا ما تفعله الآن كذلك. ومن الصعب القول أي من المؤسسات سوف تكون القائد في هذا الطريق، إذ ثمة العديد من التنظيمات الدولية في أوروبا مثل إجراءات هلسنكي Helsinki process والمجلس الأوروبي، وحلف الناتو. . . الخ. من الصعب التنبؤ في مثل هذا الوقت بالأدوار التي ستلعبها كل من هذه المنظمات في المستقبل، أو بكيفية جمع هذه المؤسسات القائمة فعلياً والمتعددة دولياً. فبمقدور إجراءات هلسنكي أن تعطي تصوراً أساسياً لعملية التكامل المستمر، ويمكن كذلك أن يكون للمجلس الأوروبي اليد العليا في حقل الثقافة السياسية ووضع المعايير القانونية، أما المنظمة الاقتصادية الأوروبية، فسوف تبقى القوة الدافعة للاقتصاد والتوحيد السياسي. أنا أفترض أن عملية الدمج سوف تتم بالتدرج وسوف تصبح أوروبا ـ آملاً كذلك ـ قارةً أكثر توحداً تستند إلى توحد التنوع.

(براغ، 1992)

ترجمة: حنان شرايخة

أمبرتو إيكو

نظام اللا ـ تكوّن: العودة إلى القرون الوسطى

أمبرتو إيكو (1932 ـ   ): روائي وعالم نظريات إيطالي الأصل، وبروفسور علم السيميولوجيا في جامعة بولونيا. من مؤلفاته: «اسم الوردة» و«بندول فوكو» و«جيمس جويس والعصور الوسطى» و«جماليات توما الأكويني» و«الإيمان بالزيف».

كيرني: لقد قلت من قبل بأن « العصور المظلمة»[1] هي مرحلة مشينة في التاريخ الأوروبي. ما السبب في ذلك؟

إيكو: حين نتحدّث عن العصور المظلمة فإننا نتحدّث عن أوروبا بتعداد سكاني يقارب العشرين مليون نسمة. لقد كان الوضع مُرعباً. إذ أن الحضارة الوحيدة التي كانت مزدهرة آنذاك هي الحضارة الإيرلندية، ولم يكن الأمر مجرّد صدفة، إذ أخذ أولئك الرهبان الإيرلنديين على عاتقهم مهمة إنعاش القارة. لكن بعد الألفية[2]، لم يعد بالإمكان أن نتحدّث عن العصور المظلمة. فكما تعرف، وفي حوالي القرن العاشر، تم اكتشاف طريقة جديدة لحصاد الحبوب: المصادر النباتية الغنية بالبروتينات. حتى أنّ أحد المؤرخين قام بتسمية القرن العاشر بـ «القرن الغنيّ بالحبوب»:

(1) القرون الوسطى: المرحلة الممتدة بين 476 ـ 1000 ب.م. (المترجمة)

(2) المقصود الألفية الأولى. (المترجمة)

وكانت هذه ثورة كبيرة. والآن فإن كل شعوب القارة الأوروبية تتغذّى على البروتينات النباتية. إنه لتحوّل بيولوجي حقيقي. أما القرون التي تلت الألفية الأولى مباشرة فقد سميت بالثورة الصناعية الأولى، وفي هذه القرون الثلاثة ـ قبل أو بعد عصر النهضة بقليل ـ بدأ استخدام طواحين الهواء على نطاقٍ واسع، وتم اختراع ألجمة جديدة للخيول والماشية. فمع الألجمة القديمة كانت الحيونات تعمل وتتحرّك وكأنها مخنوقة، أما الألجمة الجديدة ـ والتي كانت توضع على صدر الحيوان ـ فقد زادت قوة الإنتاج أربعة أو خمسة أو ستة أضعاف قوة الإنتاج السابقة. ومن ثم تلا هذا اختراع دفة التوجيه الخلفية. وحتى ذلك الوقت كانت السفن تدار بدفة توجيه جانبية، لذلك، كان من الصعب عليها السير في معاكسة الرياح. وبالاختراع الأخير أصبحت تسهيلات الإبحار عظيمة: ولولا هذا الاختراع التكنولوجي لما كان من الممكن أن يكتشف كولومبوس القارة الأمريكية. وبإمكاننا أن نضع قائمة بمثل هذه الاختراعات والاكتشافات المعجزة. وهذا يعني أن تنمية الثقافة الأوروبية والمجتمع الأوروبي تزامنت مع نمو الإقطاع والبرجوازية الجديدة؛ ولادة التجمعات الإيطالية والفلامنجية والمدن المستقلة، واستحداث البنوك والشيكات والإئتمانات المصرفية.

كيرني: في واحدة من مقالاتك، تحدثت عن العودة إلى العصور الوسطى. هل تعتقد أن هناك نوعاً من الدوران التاريخي، أم أننا نعاود معايشة بعض مخلفات القرون الوسطى؟

إيكو: أردت في ذلك المقال أن أركز على بعض العناصر المشتركة. بمعنى أن هذه المرحلة التي نعيشها الآن هي ـ بلا شك ـ مرحلة انتقالية، وتحدث بتسارعٍ كبير. ويكفي أن نفكّر بما حدث في أوروبا في السنوات القليلة الأخيرة حتى نفهم أننا نعيش مرحلة ثورة جديدة. وهذه المرحلة ـ كما كان الحال في العصور الوسطى ـ هي مرحلة انتقالية تُخترع فيها تصورات جديدة، اجتماعيات جديدة، وتصورات فلسفية وتكنولوجية

جديدة. وفي الوقت الذي كتبتُ فيه هذا المقال، كنتُ متأثراً كذلك بأشكالٍ شائعة من العنف: فقد رأيتُ أن ظهور بعض الجماعات والحركات الإرهابية مثل الألوية الحمراء ومنظمة التحرير الفلسطينية.. الخ، وكأنه عودة إلى القرون الوسطى، وقد عزز هذا التصور سفر الرؤيا والتراجع الذي نشهده. وكأن العصر الذري هو إحياء للعصور الوسطى.

كيرني: سوف أتناول الآن مثالاً من الأدب: جويس، الشخصية التي كتبت عنها كثيراً، وكتاب «جيمس جويس والعصور الوسطى» كان من ضمن ما كتبتَ عنه. من الواضح أنك تحاول إثبات أن جويس يمثل توازناً بين الإيمان بالترتيب الكوني في العصور الوسطى من جهة (والذي يتمثل بإعجابه بالجماليات الأكوينية)، وفي الجهة المقابلة طبيعته الريادية المتميزة والتي عادلتها أنتَ بالتجريب والمصادفة في الحداثة والعصرية. ألا تعتقد أن جويس هو مثال حي على الجمع بين جماليات القرون الوسطى وتلك الحداثة؟

إيكو: أعتقد بأن جويس هو مثال عظيم على المغايرة والدمج، وهو مزيج لا يعقل من هذين الجانبين، وهما موجودان في واقعه من خلال محيطه الكاثوليكي وقراءاته للقديس توما الإكويني مع الفهم العميق لها، واهتمامه الخاص بالأدب التجريبي، وذلك النوع من تفكيك اللغة الذي أسماه في **يقظة فينيغان** "the abrihilation of the ethym" ـ إن أعمال جويس، تماماً كما هي حياته ـ كانت عبارة عن تقلّب وديالكتيكية بين النقائض. ولنأخذ **يوليسيس** على سبيل المثال؛ ففي **يوليسيس** قام جويس بتدمير كل نماذج السرد التي كانت قائمة وسائدة حتى ذلك الوقت، وكسر جميع قوالب اللغة القائمة كذلك. وبهذا فقد بنى الفكرة القروسطية والتي كان من الممكن أن تكون شيئاً آخر. من خلال بنية الأوديسة، الفكرة القروسطية المتعلّقة بالبنية المماثلة للكاثدرائية. دون هذه البنية لكان قد تعذّر عليه المباشرة بعمله الخاص بالتحليل والنقض والتفكيك. وأنا أعتقد أن هذا النوع من الديالكتيك موجود لدى كل مؤلف، لكنها كانت شديدة

الوضوح لدى جويس. وقد تم الاعتراف بها من قبل المؤلف نفسه؛ إنه التوق لترتيبٍ ما وطعم المغامرة، وضرورة استخدام الترتيب كوسيلة تخريب. وهذا بالتأكيد حداثي وجويسي.

كيرني: إذاً، أنت تحاول أن تثبت أن ثمة دياليكتيك بين التوق لترتيب قروسطي والفهم الحديث لـ (اللاتكوّن) أو الفوضى لدى جويس؟

إيكو: حسناً. لقد اخترت عنواناً فرعياً لكتابي وهو "Chaosmos"؛ وهي كلمة نحتها جويس. إذ جمع فيها بين كلمة Cosmos والتي تعني البنية المرتبة أو المنظمة أو الكون، وبين Chaos والتي تعني اللاتكون أو الشواش. ومن الواضح أن كاتباً مثل جويس يخترع وينتج كلمة Chaosmos «شواش التكوّن» كان مهووساً باحتمالية التضاد الخلاّق.

كيرني: إن هذا الحديث يذكرني بمثال شخصية من روايتك «اسم الوردة»، حيث البطل ـ الراهب ـ يتجول في ممرات المكتبة، وبينما هو يتجوَل يكتشف بالصدفة رفاً محظوراً تم إخفاء كتب الكوميديا فيه عن الأعين. وهنا يتجلّى المغزى: إذ أنه في الوقت الذي سمحت فيه الثقافة الغربية أو الكنيسة الغربية ـ على وجه التحديد ـ بقراءة التعاليم الأرسطية الخاصة بالتراجيديا، فقد راقبت ـ وبحذرٍ شديد ـ كتابات أرسطو عن الكوميديا. وفي هذا المكان السريّ من المكتبة فإننا نتابع مجموعة من التعليقات على ألسنة الرهبان الغيليين(3) الحافلة بأدوات استخدمت في كتاب "Book of kells": فهناك الفكاهة والأذى، التناقض والصراع. فهل تريد من خلال هذا أن تثبت خاصية ما عن الانفتاح الإيرلندي لتقبّل التناقض والفكاهة؟

إيكو: كانت القرون الوسطى ـ كما تعرف ـ مرحلة جادة. إذ كانت مرحلة الولاء وما شابه. لذا، فقد كانت بنية أي خطاب أو أي طرح هي الله، ومن هنا كان لا بد لها من أن تكون مرحلة جادة. لكنها كانت،

(3) غيلي: اسكتلندي أو إيرلندي من سكان المرتفعات. (المترجمة).

رغم ذلك، مرحلة الكرنفالات ويمكن إثبات وجود حس كبير بالفكاهة في تلك المرحلة. فما على المرء إلاّ أن يقرأ «**بوكاتشيو**»[4] أو «**تشوسر**»[5] كي يتبيّن له أنهم لم يكونوا بالاستقامة التي يمكن أن تبدو للبعض. إذ من الواضح محاولتهم لتجاوز الحدود. ثمة نموذج في فن الديكور يسمّى بفن الهوامش. وكانت النصوص في ذلك الوقت تعالج موضوعة الاستشهاد المقدّس، وكانت الهوامش مجرّد نوع من التسلية والاختراع، أو الاقتباس من الحكايا والأساطير الشعبية. وما حدث في الثقافة الايرلندية في القرون الوسطى هو أن هذه الهامشية أصبحت مركزية. وما كتاب "Book of kells" إلاّ نمط من أنماط فن الهامشية. وبهذه الطريقة أصبحت الثقافة الإيرلندية ثقافة جويسيّة في تلك المرحلة من القرون الوسطى: محاولة إدخال عناصر غريبة حتى تبعثر ترتيب الأشياء من أجل إيجاد ترتيب مغاير.

كيرني: أنت ترى أن «يقظة فينيغان» هي سرد لمطلب ما من خلال لغة عالمية. وكي أكون أكثر دقةً في التعبير: إنها محاكاة لمطلب تقليدي وقديم من أجل لغة أصيلة، والتي هي نوع من الأبجدية التي سبقت البابليين، وسبقت ـ كذلك ـ انقسام اللغة إلى لغات متعددة والتي بدورها تشكل حضارتنا البشرية بلغاتها المتعددة. والآن، يبدو أن ثيمة فكرتك أنه ليس هنالك شيء يدعى «عودة في الزمن إلى ما قبل بابل»، وبأننا نعيش مرحلةً بعد ـ بابلية ـ وهذا مصطلحٌ من لغتك الخاصة ـ حيث التعددية الكبيرة للغات، وتكاثرها وتداخلها وتعقيداتها، الأمر الذي جعلنا على ما نحن عليه الآن، وربما تكون هذه هي ميزتنا العظمى.

إيكو: القصة هي ما يلي: كنت أعمل لمدة سنوات على هذا الحدث

(4) جيوفاني بوكاتشيو: شاعر وكاتب إيطالي، يُعرف بـ «أب النثر الإيطالي الكلاسيكي». (المورد).

(5) جيفري تشوسر: شاعر إنجليزي يعتبر أبرز الشعراء الانجليز قبل شكسبير، وهو صاحب «حكايات كانتربري». (المورد).

الاستثنائي في تاريخ الحضارة الأوروبية، وهو المطلب للغةٍ مثالية. قبل ولادة أوروبا لم يكن هنالك مثل هذا الانشغال أو الاستغراق، وذلك لأن الحضارة الإغريقية أو اللاتينية كانت لهما لغتهما الخاصة، والتي كانت تعتبر اللغة الصحيحة، أما اللغات الأخرى فكانت كلها تُعدً لغات بربرية. (ومصطلح بربري في أصول اللغة يعني التأتأة أوعدم القدرة على الكلام أو دلالة على مَن ليس له لغة). وعندما اكتشفت أوروبا تعددية اللغات الجديدة، بدأ حلمها بإيجاد مثل هذه اللغة العالمية. ولم يكن هنالك سوى خياران. الأول يتمثل في العودة إلى ما قبل الفوضى التي حدثت في برج بابل حيث خلقَ الله شواشاً وفوضى في اللغة ـ حسب سِفْر التكوين 11 ـ. قبل هذا كانت هنالك لغة واحدة مثالية. لذا، فإننا نجد في التاريخ الأوروبي محاولات اجتهادية للعودة إلى نقاء العبرية الأصيلة، أو إلى لغة قبل ـ عبرية؛ اللغة التي تحدث فيها الله إلى آدم. أما الخيار الثاني فهو اتجاه معاكس تماماً للأول، يتمثّل في محاولة بناء لغة جديدة تتبع قوانين الكون: لغة يتكلّم بها الجميع. وكان هذان الخياران مجرد محاولات لشفاء جرح بابل. لكن هنالك ثمة محاولات أخرى في هذا التاريخ تشبه ما تحدّثنا عنه. إذ اكتشفتُ مؤخراً واحداً من النصوص ـ ربما يكون واحداً من أوائل النصوص عن قصة بابل في الدراما الإيرلندية في القرن السابع ـ يروي أن اللغة الغيلية تم اختراعها من قبل إثنان وسبعون رجلاً حكيماً بدلاً من محاولة العودة إلى ما قبل بابل أو محاولة حذف تعددية اللغات. وقد قاموا بانتقاء الأفضل من كل لغة حتى يصنعوا اللغة البديلة: الغيلية. أما بالنسبة لي، فإن هذه الفكرة الأسطورية تبدو قريبة جداً من فكرة جويس الذي كان يحلم طوال حياته بلغة شعرية بديلة ـ و«يقظة فينيغان» دليل واضح على ذلك. وجويس لم يحاول أن يخترع لغة جديدة أو أن يعيد اكتشاف لغة قديمة. **فيقظة فينيغان** لم تُكتب باللغة الإنجليزية، إنها بنية مزيجة اللغات، حيث تساهم كل لغة بفكرة ما. ما معنى هذا المجاز؟ ـ وواضحٌ أنه مجاز لأنه من الاستحالة التفكير بأوروبا

المستقبل تتحدّث فينيغياً. وعلى الأغلب فإنَّ مستقبل أوروبا يجب أن لا يُنظر إليه على أنه تطور يحدث تحت معايير لغة فريدة مثل الاسبرانتو(6)، بل على أنه نوع من تقبل الحضارة التي صنعتها لغات متعددة. وفي أوروبا يمكن أن يحدث شيء مغاير ـ على عكس ما حدث في الولايات المتحدة حين حدث التوحيد تحت عنوان اللغة الواحدة.

كيرني: هل تعني بهذا اللغة الإنجليزية؟

إيكو: نعم. إذ كان هنالك من يتحدثون باللغة الفرنسية، وآخرون بالألمانية، والدنماركية، وغيرها من اللغات. لكن الإنجليزية أصبحت اللغة الرئيسة والموحدة في أمريكا. أما بالنسبة لأوروبا، فإننا نواجه تفتتاً مستمراً في اللغات. ولننظر إلى ما حدث في يوغوسلافيا والامبراطورية السوفيتية سابقاً؛ فقد أصبحت ليتوانيا وأستونيا وكرواتيا كُتلاً مستقلة وذات كيان مستقل. وإذا ما فكرنا بأوروبا اليوم الواحدة بثلاث لغات أو أربع أو خمس، فإن أوروبا الغد سوف يكون لديها عشرات اللغات المختلفة، وكل لغةٍ تتمتع باستقلاليتها وتميّزها واحترامها. لذا، فإن مستقبل أوروبا على الأغلب هو أن تكتسب هيئة وحدة متعددة اللغات. وفي الوقت الحاضر فإن الجامعات لديها تصور مسبق ومثير للاهتمام فيما يخص هذا الموضوع، وهو مشروع Erasmus. وكنتُ دائماً أقول بأن الميزة الأهم لهذا المشروع هي الجنس. ولنفكّر كالتالي: ماذا يعني إذا كان على كل طالب أن يمضي سنةً واحدة على الأقل في دولةٍ أخرى؟ إنه يعني العديد من الزيجات المختلطة، مما يعني ـ بالتالي ـ أن الجيل القادم سوف يحمل لغتين على الأغلب؛ لغتين من أم وأبٍ قدما من دولتين مختلفتين. وهذه هي الفرصة الأفضل لأوروبا.

كيرني: إذاً، فأنت تتحدّث عن التبادل والتداخل، أو الفوضى بأفضل معنى تحمله هذه الكلمة. وهذا يذكرني بما قالهُ بريان فريل (Brian

(6) لغة دولية مبتكرة. (المترجمة).

(Friel ـ واحد من كُتّاب المسرحية الإيرلنديين ـ ذات مرة في مسرحيته «ترجمات»، بأن الفوضى ليست حالة سيئة أو دنيئة.

إيكو: كلا، هي ليست حالة سيئة، بل إنها الماهيّة الأولى للكون. وقبل الزلزال العظيم كان هناك ترتيب عظيم، وسلام عظيم كذلك، وكان الزلزال العظيم بداية الفوضى التي نعيشها.

كيرني: لكن، أليس هنالك مغالاة فيما تقول؟ إنني أفكّر في جدالك فيما إذا كان الله قد تحدّث إلى آدم فإنه قد تكلم بالفينيقية.

إيكو: هذا نوعٌ من المجاز كذلك. لكنني أقول: نعم. إذ أن فكرة لغة مثالية هي نوعٌ من اليوتوبيا. فإذا كان من الممكن التفكير بأن التحوّل قد حدث مراتٍ عديدة في العالم ببقاعه المختلفة، فإنه يمكن التفكير كذلك بأن اللغة ولدت مرات عديدة في أماكن مختلفة. وما فكرة اللغة المثالية إلاّ لغةً واحدة كان ينطق بها حيوان يتكلّم للمرة الأولى ومن ثم اشتقت منها كل اللغات فيما بعد. وهكذا كان في العصور اللاحقة: فقد حلموا بالعبرانية كلغة أصيلة، ومن ثم الهندية الأوروبية. . . الخ. ومن المحتمل أن اللغات هي متعددة الأصول منذ البداية. إذ أن الجنس البشري صنفٌ متحدث. ووجود تلك التعددية ظرف طبيعي. ربما يكون من غير الإنساني محاولة تقليص هذه التعددية إلى وحدة مستحيلة.

كيرني: لنعد الآن إلى أوروبا. ألم تقل بأن الاختلاط الثقافي هو شيء حسن؟ وأننا يجب أن نمزج الدماء ونخلط اللغات المختلفة، والسلالات المختلفة، والجنسيات المختلفة معاً؟ وبأن أحد الأخطاء الكبيرة التي ارتكبتها أوروبا هو محاولة تشكيل نوع من النقاء والخصوصية في الثقافة أو السياسة؟ هنالك مؤشران يدلان على ذلك: الأول تمثله حالة التمركزالقومي التي قمعت الأقليات واللغات المحلية ـ بعبارة أخرى رفضت الاعتراف بوجود تعددية الثقافات في داخلها ـ والمؤشر الثاني يتمثل في محاولة إغلاق الجبهات الأوروبية والنظر على أنها أسمى

وأرقى من سائر الأعراق الأخرى: قارة متميزة ومتعالية ترفض التأثيرات التي يمكن أن تتعرض لها من آسيا أو شمال أفريقيا أو الأمريكيتين. الأمر الذي جعلنا على ما نحن عليه الآن. لذا، هل نستطيع القول بأن خلاصة وجهة نظرك الخاصة هي أنه يجب أن تتجه أوروبا بجبهات مفتوحة يمكن من خلالها أن ننظر إلى اختلاط الهويات المختلفة واللغات المختلفة على أنه شيءٌ إيجابي؟

إيكو: لا أحبّذ المصطلح «يجب» والذي أشعر بأنه يفرض وصيةً أو غرضاً. وليس لهذا صلةٌ بما تريد أوروبا أو ما لا تريد. نحن في مواجهة هجرة مشابهة لهجرة الهنود الأوروبيين المبكرة من الشرق إلى الغرب، أو لاعتداءٍ مشابه للاعتداء الهمجي الذي تعرّضت له الامبراطورية الرومانية الأمر الذي أدّى إلى ولادة الممالك الرومانية الألمانية. ونحن لا نواجه الآن مشكلة بسيطة وحسب ـ وهي تعرضنا لهجراتٍ من العالم الثالث ـ، فإذا كان الأمر كذلك، فهي مشكلة بسيطة يمكن للقوى الأمنية أن تحلّها. لكن الأمر أكبر من ذلك. إن الهجرة الجديدة سوف تغيّر وجه أوروبا جذرياً، وخلال مائة عام سوف تصبح أوروبا قارة ملونة. وهذا سبب آخر يدعونا لأن نقبل بالتعددية؛ عقلياً وثقافياً. ولنتقبل تداخل السلالات، ولنتقبل هذه الفوضى، وإلاّ فسوف نفشل فشلاً ذريعاً.

كيرني: ثمة ما هو مشترك في جميع أعمالك تقريباً ـ أعمالك القصصية والنقدية ـ ألا وهو حسّ الدعابة؟

إيكو: أعتقد أن حسّ الدعابة هذا ضروريٌ في كل ثقافة. فإذا كان هنالك غيابٌ تام لهذا الحس فسوف نتحوّل إلى النازية. إن هتلر لم يكن قادراً على الضحك. وهي ليست مشكلة أوروبية فحسب. وأعتقد أن في هذا الحسّ أثرٌ ديني. فنحن مخلوقات صغيرة ولا حاجة بنا إلى أن نأخذ أنفسنا على محمل الجد لدرجة كبيرة.

(دبلن، 1991)

ترجمة: حنان شرايخة

مارينا وارنر

إرث المرأة الأوروبية

مارينا وارنر روائية وناقدة ومؤرخة ثقافية ولدت عام 1946. تضم قائمة أعمالها الكتب التالية: «وحدها بين كل جنسها: أسطورة وقدسية مريم العذراء»، و«جان دارك: صورة البطولة الأنثوية»، و«النصب التذكارية والعذارى: استعارة شكل الأنثى»، و«الأب التائه»، و«صبغ أزرق»، و«الوحش والشقراء». ولدت لأم إيطالية وأب إنجليزي. عاشت منذ طفولتها في أنحاء مختلفة من أوروبا، وتنقلت بين تلك الدول فيما بعد كأستاذة محاضرة، وقد عينت مؤخراً أستاذة في جامعة ايرازمس في روتيردام.

كيرني: بوصفك كاتبة ولدت لأم إيطالية وأب إنجليزي وعاشت في دول أوروبية مختلفة: كيف تصورين شعورك الخاص تجاه أوروبا الآن؟

وارنر: يمكن للمرء ـ حسب اعتقادي ـ أن ينتمي إلى ما هو متخيل، وهذا ما سيؤدي لاحقاً إلى إبعاده عن موقع محدد بعينه. وربما تكون هذه تجربة مفيدة للذين يكتبون. فالكتابة مرتبطة ـ بشكل ما ـ بشعور «الابتعاد»، لأن مهمة الكاتب هي مراقبة ما يحدث عن بعد. وإذا أردنا صياغة ذلك بشكل مباشر فيمكننا القول أن على الكاتب أن يمارس نوعاً من الإختلاس: النظر من الثقوب. وهنالك دوماً طريقة يمارس فيها الفرد انتماءه إلى شيء محدد وأن يبعد نفسه عنه في الوقت ذاته.

كيرني: تقصدين أن علينا أن نكون جزءاً من (a part of) الشيء وبعيدين عنه (Apart from) في الوقت ذاته؟

وارنر: هذا صحيح. ولأنني عشت طفولة مشتتة في أوروبا فقد شعرت بالفرق. التحقت بمدارس متعددة في أنحاء مختلفة من أوروبا: بعيداً عن موطني. لكن حال العالم في فترة ما بعد الحرب جعلني أدرك تماماً أنني لم أكن في مدرسة داخلية أو قطرية من قبل، إذ كنت دائماً في مدارس أجنبية حيث تنتقل العائلة للعيش. وكنت مع الراهبات الفرنسيات في مصر ـ في القاهرة تحديداً ـ. تنقلت بين بعثات كثيرة لأنني كنت عنيدة وصعبة للغاية. لكنهم سرعان ما روضوني وحطموا معنوياتي، وصرت فتاة مطيعة جداً وراغبة في التعلم. ولأنني أصبحت فتاة مهذبة فقد بقيت في الدير نفسه حتى عدت في النهاية إلى إنجلترا. وفور عودتي تم إرسالي إلى كوفنترياً[1] بهدف تحسين لغتي الإنجليزية الغريبة. كانت بالفعل لغة غريبة لأنني تعلمتها من الكبار مباشرة، وكنت أعرف القليل من العربية والفرنسية البلجيكية التي تعلمتها خلال وجودي في بروكسل. ثم تم نقلي إلى دير فرنسي آخر: كان ثمة تمييز تملقي زائف، وبالطبع لم يكن ديراً فلمنجياً[2]. وخلال ذلك كله يتجدد شعور الغريب بأنه يغادر مكاناً ويرحل إلى آخر دون أن يحمل لأي من المكانين ما يسمّى بالانتماء الخالص. اكتشفت فيما بعد أن زواج المرأة من رجل إنجليزي ـ كما فعلت أمي ـ سوف يفقدها هويتها الأصلية. وأمي من ذاك الجيل الذي كان بإمكانه أن يفعل أكثر من هذا. لكنها لم تفقد يوماً لهجتها الأصيلة، وهي لا تزال تدرس اللغة الإيطالية في أحد المعاهد في إنجلترا. لقد ضحت أمي بإيطاليتها لصالح إنجليزية والدي: لقد تنازلت عنها. لم نكن نتكلم الإيطالية في البيت، وعلى العكس كان الهدف هوأن نكون

(1) كوفنتري: مدينة في وسط إنجلترا، تعرف بإنجليزيتها الصحيحة. (المورد).
(2) ناطق باللغة الفلامنجية: سكان بلجيكا. (المورد).

إنجليزيين، وكان هذا بالنسبة لأمي حالة من الامتصاص نحوهذا الهدف. لكننا رغم ذلك لم نكن إنجليزيين أنقياء في يوم من الأيام لأننا عشنا خارج إنجلترا لفترات طويلة. أنا فخورة بذلك لأنني أحب الاختلاف، لذا لم أكترث كثيراً بإرسالي إلى كوفنتري إذ شعرت بالاختلاف. كنت اكترث للألم الذي عانيته بسبب الاستخفاف بي لكنني شعرت بالتميّز.

كيرني: وتجربة الترحال الثقافي تلك، هل تجدينها عاملاً إيجابياً في تعزيز عملك وقدراتك معاً؟

وارنر: بالطبع هي كذلك. لكنني في الوقت ذاته خلّفتُ ورائي شيئاً مهماً ـ وهوما لم تتخل عنه أمي ـ، ألا وهوكاثوليكيتها. فلوكنت ولداً لتربيت على تعاليم طائفة البروتستانت، لأن أبي كان شديد الاهتمام بالطريقة الخاصة بالعائلة في الكنيسة الإنجليزية. وكان دائماً مطمئناً إلى أن أمي قد منحت معتقداتها الدينية لبناتها والتي كان أبي يعتقد أنها الأفضل في تربية الفتيات. وكان يرى أن الكاثوليكية تربي الفضائل الأنثوية. وبالطبع، كان لهذا بالغ الأثر في نفسي مما تجلّى في وسائلي العلمية البحثية التي لجأتُ إليها خلال عملي.

كيرني: وخاصة في عملك القيّم «وحدها بين كل جنسها» الذي قمت فيه بدراسة أسطورة مريم العذراء.

وارنر: هذا صحيح. فالسيدة مريم كانت المعلم الأكثر بروزاً والأكثر رمزية خلال مرحلة طفولتي بأكملها. ولم يكن هذا مقتصراً على البيت الذي تمارس فيه أمي الطقوس الكاثوليكية، إنما امتد ليشمل أدوار الراهبات المتعددة التي تنقلت بينها. إن ما أردته من هذا الكتاب هو أن أذهب في رحلة شخصية نحو فهم أوسع: ولم يكن لدي أدنى فكرة عن الوقت والجهد الذي سيأخذه هذا العمل مني. أقصد أن دواعي كتابي كانت الدهشة والمتعة، فبدأت التفكير أنني أعرف كل شيء مبدئياً لأنني محاطة بتلك الأسطورة ولأنها تلفني من كل الجهات ـ فالسنة تُحدَدَ بأعياد

مريم العذراء، وجغرافيا العالم عبارة عن أجزاء ظهرت فيها رؤيا مريم، وقد تمكنت من وضع هذه الأعلام على الخريطة. . . .

كيرني: .. خريطة أوروبا؟

وارنر: نعم، على خريطة أوروبا ـ وكان اللون الأزرق: لون طفولتي ـ. اعتقدت حينها أنني عرفت القصة كاملة. لكن المفاجأة كانت حين بدأت العمل. . . . وجدت أنني لا أعرف شيئاً، وفوجئت بمزيج تاريخي معقد وغريب لتفاعلات حقيقية بين كل جوانب المجتمع.

كيرني: أجد أنك تصفين موقفاً مزدوجاً من قصة مريم العذراء: فمن جهة ثمة التصاق حميم وانجراف عاطفي نحو طفولتك الكاثوليكية، وفي الجهة الأخرى نلمس ابتعاداً ضرورياً وحاسماً كونك باحثة تاريخية تكتشف التطورات التي طرأت على كم هائل من التسلسل القصصي والتقديمي للمفهوم التصويري لمريم. من خلال دراستك لتطور هذه القصة، ما الذي تستنتجينه فيما يتعلق بأوروبا؟

وارنر: اعتقد أن هنالك عملية رد فعل تبادلية بين المفهوم التصويري للعذراء والأنماط المتغيرة من التفكير فيما يخص الرجل والمرأة. وبناءً على ذلك، فإن تعريف الدور الأفضل لوجود المرأة يمكن أن يعطينا في كثير من الأحيان تصوراً عن شكل فكرتنا عن الرجال، وشكل فكرة الرجال عن أنفسهم. إذ أنهم غالباً ما يشكلون الفئة التي تتمنى أن تكون المرأة مطيعة ومحافظة على نسلهم، وأن تشبع رغباتهم وتخضع لسيطرة ما.

كيرني: ومن وجهات نظر عديدة فإن هذه الأفكار التصويرية هي نتاج مخيلة الرجل ومن صنع العقل الذكوري.

وارنر: نعم. لقد وجدت الإستنارة المعرفية الأكثر إيذاءاً وإيلاماً عندما أدركت أن سحر مريم ـ ذلك الرمز المثالي للسمو والجمال ـ كان

استناداً إلى فكرة «الإنسان = الخطيئة». وكي أكون أكثر تحديداً ـ تلك الفكرة عن المرأة العادية كشيء غريب وخطيئة لا مفر منها: هي جسدها. وكانت مريم ـ بعيداً عن كونها الطريق المثالي الذي يجب علينا جميعاً أن نسلكه ـ حبيسة حديقتها المسيجة، وأُغلق الباب عليها بإحكام. لم تكن هذه سوى طريقة لترك البقية في الخارج ـ في الحديقة الكبرى لا نملك إلا شعورنا بأننا تُركنا في العراء، حيث كانت الأمور قد انتهت وفسدت.

كيرني: كنتن جميعاً «حواء»؟

وارنر: نعم كنا جميعاً كذلك. وقد ناضلتُ ضد ذلك بشراسة، وقمتُ بتعديل وجهات نظري. والكنيسة نفسها مرت بتغييرات هائلة وعديدة منذ انتهيت من هذا العمل الذي نُشر عام 1976. إنه ليس بالزمن البعيد، لكن حدثت العديد من الاضطرابات والثورات من قبل البابوات. ودعني أعود إلى سؤالك عن أوروبا: الكثير من التغيرات في أوروبا عادت بمريم من جديد إلى موقع رمزي هام جداً. ولنأخذ مثلاً على ذلك ما حدث في كنيسة «أور ليدي أوف تشستوكوا = Our Lady of Czestochowa» في بولندا حين كانت رمزاً لحركة التضامن الوطني، والآن أصبحت جزءاً من العودة إلى الحكم الثيوقراطي الذي يتم فيه ترتيب الحياة الخاصة للناس من قبل الحكومة. وأعتقد أنهم كانوا يدرسون تحريم وسائل تنظيم الحمل في بولندا.

كيرني: هل نفهم أن طرحك يمثل التالي: ليست المفاهيم التصويرية للعذراء بحد ذاتها هي الخاضعة للتقييم كجيدة أو سيئة، إنما هي الروايات المتناقلة عن هذه المفاهيم التصويرية؟

وارنر: هذا صحيح. وتكمن القضية في التوكيدات المختلفة التي تعطى وفي مناطق التركيز. أعني ما نؤكده ونركز عليه. ففي الكنيسة الأرثوذكسية، على سبيل المثال، يتوزع هذا التركيز على نحوٍ مختلف. إنَّ معتقدات أتباع هذه الكنيسة وممارساتهم تعود الآن للدخول إلى وعينا

المتمركز بشكل غرب ـ أوروبي بسبب الاقتراب المتزايد من دول أوروبا الشرقية، والتي تعود بدورها إلى الممارسات الدينية بشكل ملحوظ.

كيرني: بلغاريا، ورومانيا، وروسيا..

وارنر: نعم. للكنيسة الأرثوذكسية تاريخ مختلف بعض الشيء في تصوير الـ «مادونا»[3]؛ هنالك تركيز أقل نسبياً على الحالة العذرية واللوث الجسدي؛ هنالك رجال دين متزوجون، وهذا ما يخلق الفارق الكبير في أفكار العديد من الكنائس الأرثوذكسية فيما يخص الجنس؛ وهنالك دور مريم كوسيطة الشفاعة، هذا الدور الذي يتحلّى بأهمية بالغة في ايرلندا، والذي يمثل جانب الرحمة في شخصيتها.

كيرني: أم الرحمة.

وارنر: نعم أم الرحمة، الشفيعة، الوسيطة التي تقف بين غضب الرب وضعف الإنسانية. تتواسط بنفسها، بحليبها؛ حليب «الأم» لكي تبعد عنا الغضب الإلهي العادل. وكان لهذا الجانب دائماً قوة مؤثرة في ثقافة الكنيسة الأرثوذكسية في اليونان وروسيا من خلال المفهوم الجميل الذي يسمونه "Maphorion" والذي يرمز إليه دثارها. لقد اتخذوا منه رمزاً لشيء حقيقي تحمله بين يديها من أمامها: إنه الدثار الذي به تغطي وتحمي الخطاة.

كيرني: ألا يستطيع أحد أن يجادل بأن ثمة جانب إيجابي آخر لهذا التعريف بالصورة المسيحية «للأم»، يتمثل في أنها أدخلت إلى أوروبا ذات الثقافات المتعددة والمختلفة صيغة من الهوية العالمية التي يسمو بها الناس فوق الطوائف العرقية؛كي تجعلهم يطمحون لتحقيق بعض الأهداف المشتركة، أو يتوقون للأصول المشتركة؟

---

(3) مادونا: السيدة العذراء باللغة الإيطالية. (المترجمة).

وارنر: باعتقادي، إن فكرة التجسيد وفكر اللاهوت في الكاثوليكية يزوّد الفرد بأكثر جوانبه غنىً وازدهاراً لأنها تؤكد على الإنسان. لكن المشكلة تبرز ـ لو أخذنا ايرلندا أو إيطاليا على سبيل المثال ـ حين نجد أنه تم حصر الهدف الرئيسي، أو الغرض من وجود المرأة، بالأمومة والولادة. وهنالك بعض الجوانب الصادمة في رجال الكنيسة عندما يقولون مثلاً: إن الرجل يفترض أن يكون المساعد الأفضل لآدم في كل المجالات، إلا أن الله خلق النساء من أجل التناسل والتكاثر. وهذا المثال يطرح ذات الفكرة القائلة بأن النساء خُلقن من أجل حمل الأطفال، ولقد وردت في In sorrow though shalt bring forth children Garden of Eden، وهكذا أصبح هذا الدور الشرعي والحقيقي للمرأة.

لذا، فإن الجوانب السامية التي تطرقت إليها قد نسيت على الأغلب عند التركيز على أمومة مريم. إنه مجرد تعريف تقليدي وحصري لماهية وحقيقة وجود المرأة. وكان من نتائج تلك النظرة أن وُضع العقل جانباً. وأنا لا أقصد هنا المفكرات البارزات من النساء: إنني أعني الحياة الفكرية الممتدة للمرأة، والتي ـ دعني أقول، مع أنني أعي أن هذه إشكالية كبيرة - بإمكانها السمو فوق الجنس كي تصبح أكثر أهمية وبروزاً من التجنيس. إن تلك النظرة تجعل حياة النساء المتقدمات بالسن صعبة للغاية. وكان واحداً من أصعب الأدوار التي عاشتها المرأة في التاريخ هو كونها سيدة عجوز. بإمكاننا رصد الأضرار التي لحقت بتلك الفئة من النساء مما أدى إلى ظهور ما يعرف بمطاردة الساحرات وتعذيبهن، ولقد بدا ذلك كأنه تنوع متكامل من الظواهر الاجتماعية؛ أعداد من النساء المشردات بلا مسكن؛ ظاهرة الدعارة والمتاجرة بالشرف؛ العرّافات العجائز المشردات. وغالباً، لا بد من وجود مُصْلِحات للسخرية من كل هذا. . لكن الكثير من ذلك يرجع لحقيقة عدم وجود مكان للحكمة المتعالية التي تخص المرأة بعد تجاوزها عمر الحمل والإنجاب. أعني أن سن اليأس هو بمثابة اللعنة للنساء، لأنه قادر ـ وحسب ثقافتنا ـ على أن يلغي دور المرأة في

الحياة أو الغرض من وجودها. كل ذلك ليس سوى جريمة كبيرة؛ فهو يناقض رسالة السمو التي يجب أن تكون محور الديانة المسيحية: فكل ما أوجده الله هو من صنع الله، وبالتالي فهو جيد. لكن هذا ليس ما نراه في الواقع.

كيرني: أيمكنني هنا أن أطرح معتقدين في الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية الشرقية ـ رفع مريم العذراء إلى السماء بعد موتها من جهة، والتعاليم اليونانية القائلة بتأليه الأم العذراء من جهة أخرى.ألا يمكن لنا القول أن هذين المذهبين يعترفان، بطريقة أو بأخرى، بإمكانية تحقيق السمو؛ فهي قد رُفعت إلى عالم السمو حيث كانت قد انتزعت فاستثني منه بالتالي وجودها؟

وارنر: من أجل التعبير عن الفكرة القائلة بأن مريم ولدت دون خطيئة ـ وهي المتخفية في العقل الإلهي على أنها البنت الفضلى؛ المستثناة من اللوث الذي صبغت به كل البشرية –، فقد كان من المدهش والملفت للانتباه أن الكنائس المسيحية لم تلجأ إلى استخدام أي من التماثيل التقليدية لـ (صوفيا) والتي تمثل كلمة الحكمة الأنثوية في الإنجيل. وبدلاً من ذلك استخدموا تصويراً من نهايات القرن العشرين لفتاة يافعة في عمر الزواج، عادة ما يرمز ذلك التصوير للإثارة الجنسية ـ وهذا بالفعل أمر يثير الفضول والاستغراب ـ، حيث تختلط البراءة والمقاربة من الزواج كي يمثّلا معاً مفهوم الحالة العذرية. ولكن بعد ذلك كله؛ بعد الفتاة الشابة الندية المتوردة، عارية القدمين، تكون الـ (مادونا): وتدخل الإنسان الأنثى الحياة النسوية التي لا يمكن مماثلتها بتلك الحياة الطاهرة النقية. ونحن نعرف أن الشهوة الجسدية تبدأ عند البلوغ، لذا، لا بد أن العذراء الطاهرة تمثّل عمراً ما قبل البلوغ. وبالنسبة لرفع العذراء للسماء، فإن أتباع هذا المذهب يعتقدون أن مريم ماتت ـ لكنها لم تفسد بل رفع جسدها إلى السماء ووضع تحت شجرة الحياة في الجنة، لذا بقي جسدها طاهراً ولم يفسد. وهذه الفكرة تختلف قليلاً عن

تلك القائلة بأنها لم تمت. لكن معظم الناس يعتقدون أن رفع السيدة العذراء يعني أن مريم بدلاً من أن تموت قد رُفعت نحو السماء وصعدت إلى الجنة كما فعل المسيح، وهم يعتقدون أن هذا ضَرْبٌ مما يمكن تسميته ببعث الأنثى. وهذا بالطبع يقلب فكرة الفناء والجَسدَية، كما أنه ينطوي على فكرة ذات طابع سحري تعاطفي؛ وهي أن فساد الجسد هو فساد للروح. وهنا، ها نحن نعود من جديد إلى أفلاطونية همجية ومتخلفة تدّعي بأن الشكل الخارجي مرآة للشكل الداخلي. ويتمثل أحد العوامل التي تسحق وتُخضع المرأة في المعتقدات الكاثوليكية في تعريف الطهارة على أنها حلقة الوصل بالجمال. حيث نجد مثل هذه المفارقة العجيبة ـ فيما يتعلق بمفهوم طهارة النساء - في البلاد الكاثوليكية مثل إسبانيا، حيث تنعدم فرص الطلاق ويقوم الرجال بحماية البنات وعزل النساء، بينما الرجال في مسيرة الظهيرة اليومية يراقبون النساء ويعلقون على صفاتهن الجسدية. لا بد أنك تعرف الـ Passeo في إسبانيا والـ Passeggiata في إيطاليا: إنها تقاليد دول حوض المتوسط التي نشأت وترعرعت في أحضان الثقافة الكاثوليكية، والقائلة بأن هوية المرأة الجنسية هي الهوية الحقيقية لها. لذا تتعرض هذه الهوية للفحص والنقد: فإما أن تُمدح وإما أن تُذم.

كيرني: إذاً، فأنت تعتقدين أن تقديس مريم العذراء كان عاملاً ذا تأثير سيئ في التقاليد الأوروبية؟

وارنر: ربما أبدو قاسية، بارعة في النقد وعنيفة كذلك. لقد اعتاد والدي أن يقول لي: «لا تكوني عنيفة، ذلك لا يليق بامرأة». لكن ها أنا الآن: في الأربعينات من عمري. وصلت إلى درجة أتمنى فيها أن أمزق ثيابي كي أخرج من كل ما أُعطيت. كنت دوماً أتمنى أن أسير حافية القدمين وأن أعرّي نفسي من كل ذلك الثقل الذي أحمله كإرث موصى به: الإرث المسيحي اليهودي المشترك. لكنني الآن أريد أن أعيد ترتيب

وتركيب كل شيء من جديد. أريد زوجاً من الأحذية، لكنني سوف أشكلهما كما أريد: يختلف كل حذاء عن الآخر.

كيرني: هل تقصدين بذلك إعادة التحليل والاسترجاع لما هو ذو قيمة بالنسبة للمرأة ولكل ما يجلّي للمرأة قدراتها والتخلي عما هو عكس ذلك؟

وارنر: نعم، هذا صحيح. ولست وحدي هنا. أعتقد أن الكثير من النساء الكاتبات ـ وبعض الرجال كذلك ـ يقومون بهذا العمل أيضاً. وهذا مشابه لعمل الكثير من الكتاب الروائيين والشعراء في بحثهم عن سبب وجود وحدوث القصص القديمة من خلال العودة إليها ودراسة مناخاتها. وتعد رواية توني موريسون (Beloved) مثالاً جيداً على ذلك: إنها قصة مروعة لأم شابة تقتل طفلاً. وفور الانتهاء من قراءة هذا العمل يمكن فهم هذا الفعل الرهيب بقتل الطفل، لأن الأحداث مبنية زمنياً على مرحلة مباشرة بعد العبودية، بكل ما تحمله هذه الفترة من أوجه الأخطار والوقائع الغريبة والأشكال المختلفة من المعاناة. إن الأساطير العظيمة والأشكال السردية المختلفة تعد مصادر ذات قيمة كبيرة للتجربة، حتى وإنْ كانت تثبت التفوق الجسماني للرجل على المرأة، كما هو الحال في العديد من الأساطير الأوروبية. ويمكن إعادة سرد هذه القصص لاحتمالين: إما لتفسير واستيضاح الماضي، أو ـ ربما ـ من أجل خلق مستقبل جديد.

كيرني: هل نستطيع اليوم أن نفهم أنفسنا كأوروبيين دون العودة إلى قصص ثقافتنا بمكوناتها الأساسية؛ الإرث المسيحي ـ اليهودي المشترك من جهة ـ والذي طالما عالجته وتحدثت عنه في الكثير من كتاباتك فيما يخص التصورات الغربية للمرأة، ومن جهة أخرى الإرث الروماني ـ اليوناني؟ وهل فعلاً لا يمكن الاستغناء عنها ـ حيث لا يزال البعض من الناس على الأقل يرددون هذه القصص؟

وارنر: هنا تكمن مشكلة ما. . وأنا أرى أننا أضعنا أو فقدنا بعض القصص، وذلك لأننا ربطناها ذهنياً بالإيمان. فمثلاً، تم التخلي عن القصص والأفكار المتعلقة بالآلهة الوثنية لأنها كانت مرتبطة بالديانات الوثنية. لكننا الآن كذلك في وضع لا يعرف فيه الكثير من أطفالنا قصص الإنجيل، أو حياة القديسين أو القديسات. ويمكنني القول أن الكنيسة ساهمت ـ بدرجة ما ـ في خلق هذا الوضع؛ إذ أنها قامت عام 1969 بالتخلص من الكثير من القديسين الذين كنتُ قد تربيتُ على معرفتهم في طفولتي. والآن فإن تلك القصص لا تُروى. لذا، فإننا نعيش حالة من الفقدان التدريجي لمجموعة من القصص. وفي الوقت نفسه فإنني، رغم ما قلت، لا أريد أن أصبح رسولة أو قائدة لثقافة متمركزة أوروبياً، وأنا أؤمن بشدة بأن الخطر يكمن في العودة المستمرة إلى الماضي. أنا أمقت ذلك النوع من الانتقام أو الثأر الذي نجده في لي ـ بن مثلاً، أو في أي متطرف وطني، أو في حركات الفاشيين الجدد. على المرء أن ينظر إلى الحاضر وأن ينظر الى الواقع الذي يعيشه. فالمسألة برمتها هي قضية تذكر؛ قضية وجود أصوات داعمة لنا من خلفنا؛ قضية الحفاظ على وجودنا غير متناسين الأزمنة.

كيرني: أليس من المثير للدهشة والفضول معاً كيف تمكن لي ـ بن من الاستعانة بمريم العذراء من جهة، وبـ «جان دارك»[4] من جهة أخرى خلال مسيرته؟

وارنر: حسناً، إن محاولة لي ـ بن لإحياء ذكرى مريم أو جان دارك لأغراضه الشائنة الخاصة ليست بالجديدة على فرنسا. فقد أعيد التعريف بجان دارك منذ نهاية القرن الماضي في الأوضاع التي تتمثل فيها الوطنية

(4) جان دارك Joan of Arc: القديسة جان دارك (1412 ـ 1431) بطلة قومية فرنسية، قاتلت الإنجليز في حرب الأعوام المائة. حُكم عليها بالموت حرقاً. (المورد)

المتطرفة. وحتى حين كانت فرنسا مشغولة بقضية درايفوس[5] وتداعياتها، فإنها كانت تمثل رمز الوطنية النقية ضد الفرنسية اليهودية الزائفة، وتمت الاستفادة من جان دارك في ذلك الوقت ضد درايفوس كونها تمثل الرمز الأقوى للوطنية الصادقة. وفي العقدين 1880 و1890 كان هنالك إجماع قوي وحركات تضامنية تطالب باستبقائها رمزاً ذا حضور دائم للوطنية، وكان في مقدمة المطالبين الشاعر الكاثوليكي تشارلز بيغوي (Charles Peguy) الذي ألف الكثير من الكتب الشعرية الرائعة في جان دارك؛ إذ يراها رمزاً لفرنسا السخية المتسامحة. هذا مثال جيد على مقدرة الرمز في إحياء النساء وإعادة التعريف بهن، وكم من الصعوبة أن ينجو صوت شخص ما من مستنقع التاريخ ـ وخاصة عندما يكون صوت امرأة. ونحن نجد في رسومات رافييل في الفاتيكان مثالاً جيداً على ذلك: حيث اجتمع الحكماء والفلاسفة العظماء حول أبولو، جميعهم مميزون ومعروفون، فنحن نعرف كيف يبدو دانتي، ونعرف أيضاً ـ ولو ببعض الغموض ـ كيف يبدو سقراط. . . وهكذا. وهنالك امرأة واحدة هي سافو[6]. ومن أجل تمكين الزائرين من التعرف اليها فقد كانت الوحيدة التي أضيف اسمها إلى جانب رسمها كإشارة دالة عليها. ولو لم يقوموا بذلك لأعتقد الكثير من الزائرين أنها أية شاعرة أو غنائية أو هي تشخيص فني لا غير: ولن يشك أحد في أنها شخصية تاريخية مميزة. وهذه هي الحقيقة الفلسفية التي تقف المرأة في مواجهة ونضال إزاءها: كيفية التحول إلى رمز، وصعوبة الحفاظ على وجودها كشخص في التاريخ، وليس مجرد شخصية مسرحية لا حقيقة لوجودها.

---

(5) درايفوس: ألفرد درايفوس (1859 ـ 1935): ضابط فرنسي يهودي، شغلت قضيته فرنسا كلها بين عامي 1894ـ 1906. (المورد)

(6) سافو: (600 ـ 700ق.م) شاعرة غنائية يونانية، لم يبق من آثارها إلاّ القليل. (المورد).

كيرني: ذكرت في إحدى كتاباتك أن واحدة من الأشياء العظيمة في إرث الثقافة الأوروبية هي المصافحة. ما تعنين بذلك؟

وارنر: يحدث أن تدوم الهوية أحياناً في أشياء صغيرة جداً. وبدلاً من القول أن العالم الغربي كان متحداً بعلامة المصافحة، لا بد أنني كنت أريد القول بحقيقة أن العالم الحديث متحد بالزي، لكنني لم أقل ذلك. ففكرة المصافحة، كإشارة على التحالف والتساوي والصداقة، يبدو أنها قد بدأت في هذا الجزء من عالمنا. وكانت تعني في القانون الروماني علامة ثقة وعهد من خلال إتحاد الأيدي اليمنى. وهي من خلال ذلك رمزاً لأوروبا. وبالرغم من أنها استخدمت كعلامة حسن النوايا، واستخدمت كإشارة على ذلك في توقيع المعاهدات، إلا أنها حُرِّفت كذلك في مرات كثيرة.

(دبلن، 1991)

ترجمة: حنـان شرايـخـة

شيموس هيني

بين الشمال والجنوب: انعطافات شعرية

شيموس هيني شاعر إيرلندي. ولد في مقاطعة ديري Derry في إيرلندا الشمالية عام 1939، ودرس في دبلن، وأكسفورد، وهارفرد حيث تسلّم منصب أستاذية بويلستون Boylston لفن البلاغة والمنطق. تضمّنت كتبه المنشورة عدة مجموعات أساسية في الشعر، منها: «قصائد مختارة جديدة»، و«إنشغالات»، و«باب إلى العتمة» و«رؤية الأشياء». وفي النقد والمقالات نشر: «حكومة اللسان» و«مكان الكتابة» و«إنصاف الشعر». نال جائزة نوبل للآداب عام 1995.

كيرني: تحدّث ت.س. إليوت عن مفهوم العقل الكليّ لأوروبا. هل تعتقد بوجود هذا الشيء؟

هيني: إذا نشأت وتربيت في إيرلندا الشمالية، فإنك ستجد العقل الكليّ لأوروبا يحيط بك. ستجد أيسلندا في قاعة الكنيسة، في قاعة القدّاس الصفيحية تصاحبها ألحان الأغنية الميثودستية[1] في المساء وهي تتعالى ذاهبة فوق الحقول... عندما ذهبت إلى أيسلندا رأيت تلك الأكواخ الصغيرة الصفيحية المتوحّدة وسط السهول الجرداء، ولاحظت

(1) methodist: الميثودي، المنهجي: أحد أتباع الحركة الدينية الإصلاحية التي قادها في أكسفورد عام 1729 تشارلز وجون ويسلي، محاولين إحياء كنيسة إنجلترا. (المورد)

مدركاً أوروبا التي خضعت للإصلاح الديني البروتستانتي. ولذا؛ فإن ذلك الإله البروتستانتي المنشقّ على الكنيسة الكاثوليكية يُحيط بك. الإله الإنجليزي. إنها ذاكرة بساطة الكنائس الدانماركية البيضاء بماء الكلس. في ايرلندا الشمالية توجد كلٌ من أوروبا المتجدّدة بروتستانتياً، وكذلك ثقافة ضد ـ الإصلاح للمذبح الكاثوليكي[2]، للعذراء والطفل، للعذراء «المبهرجة كأنما هي دمية» كما وصفها ماك نيس Mac Neice[3]. لذلك، فإن العقل الإيرلندي الشمالي منقسم، أو هو عقلٌ محصّن بالتأكيد ومهيأ للنزال ـ إن كنت بروتستانتياً فمحصّنٌ ضد الجمهورية، وإن كنت كاثوليكياً فمحصّنٌ ضد الشيء البروتستانتي ـ ـ، كما أن ذلك العقل يبحثُ عن وسائل يُعيد التعبير من خلالها عن نفسه، يجعل لنفسه معنىً، يولّد ويُنشئ المعنى من حالة الإرتباك والتشوّش. وإني أفترض أن إحدى حيل البحث عن معنى التي استخدمتها كانت تتمثّل في القول بأن بعض الكتّاب الأوروبيين الشرقيين ـ بولنديون، ورومانيون، وتشيكيون ـ بدوا أنهم يفهمون هذه الأمور على نحوٍ أفضل من فهم الكتّاب الإنجليز لها. لقد سلّموا بحالة الفصل، لقد سلّموا بأن تلك الحياة سوف تخيب، بأنّ سقف كوخ الكون قد انهار. ولقد كنتُ غير منصفٍ قليلاً، بالطبع. لقد أدرك أودن بأن السقف قد انهار، لكنّه أعاد تثبيته من جديد. على أية حال، إنّي أستمر بالقول أن الشعب في ايرلندا يملك إحساساً أعظم بالنَسَبِ والألفة حيال الواقع، مقارنةً بالشعب الإنجليزي وموقفه المرتبك، والسطحي، والمتشكّك.

(2) Repositories: المذبح الجانبي (في كنيسة كاثوليكية) يُحفظ فيه خُبز القربان. (المورد)

(3) MacNeice (1907 ـ 1963): شاعر إيرلندي درس الكلاسيكيات والفلسفة في أكسفورد، وقام خلال الثلاثينيات بالتدريس في جامعتيّ بيرمنغهام ولندن. رُغم ربطه على نحوٍ مبكّر بالشعراء اليساريين أمثال أودن، وستيفن سبندر، وسي. واي لويس، إلاّ أنه ظلّ شاعراً تهكّمياً ناقداً في غالب الأحيان. (G.A.E).

كيرني: إذن، أنت تقرّ بوجود واقعة مثل واقعة «العقلية الأوروبية»؟

هيني: حسناً، أعتقد أن بالإمكان تحقيقها وإيجادها، ورُبما تكون قد وُجدت فعلاً. إنّي أفترض أن إليوت تحدّث عنها ضمن نطاق محدّد كرجلٍ أنجليكاني[4]، كرجلٍ ملكيّ ومحافظ. فالناس في إطار الثقافة الإنجليزية، أمثال ماثيو أرنولد، وت.س. إليوت، قاموا بتعزيز فكرة «عقل أوروبا» كترياق لما أسموه بالريفية، أو بحياة الكنيسة الوضيعة. أعتقد بأن الصراع منذ أزمنة حركة الإصلاح الدينية، وضمن مدىً معيّن، إنما هو احتجاجٌ يقومُ به المنشقّ، الثوري، البروتسانتي، ضد العقل الشمولي الكامل، العقل اللاتيني، الإمبريالي، العقل الكبير المتعالي. كان ذلك احتجاجاً يُفيد بما يعني: دعونا نمتلك لغتنا بدلاً من اللاتينية، دعونا نمتلك الإنجيل مترجماً، دعونا نمتلك الديمقراطية بدلاً من المَلَكية، وهكذا. وبذلك فإن الفكرة الداعية إلى التقاليد الأوروبية، فكرة الحضارة الأوروبية.. هذه المصطلحات التي كانت تتحلّى بالتقديس باتت محلاً للتشكّك، لأنها بدت إمبريالية، وكليّة، وكاثوليكية رومانية بطريقة خطيرة. إن ما يقوم روح العصر بتعزيزه عموماً إنما هو تحرير العقل من حالة استعماره، إخراج عقل أوروبا الكبير ووضع عقل إيرلندا، عقل الدانمارك، عقل إسبانيا، وهكذا. وبالطبع يكون من الصواب سياسياً أن تنحاز إلى تحرير عقلك من حالة الاستعمار، وتحرير نفسك، ومدركاً بأن وعيك قد تمّ خلقه سياسياً، في حدودٍ معيّنة، بواسطة أفكار كبيرة وشمولية. لكنّك، وبالمقابل، وإذا ما خلعت عنك، بالمعنى العسكري تقريباً، قوالب الميراث الثقافي اليوناني، والهيلليني، واليهودي ـ في النهاية إن الثقافة الأدبية والفنية ذات حدودٍ مشتركة مع اكتشافنا للثقافة الأخلاقية ـ أعني بذلك العدل، والحريّة، والجمال، والحبّ: إنها في دراما اليونان، إنها في كتب اليهودية المقدّسة ـ أنت إذا

---

(4) Anglican: أنجليكاني، أحد أتباع الكنيسة الإنجليزية. (المورد)

ما خلعت عنك تلك الأشياء، فماذا ستضع بدلاً منها؟

كيرني: حسناً، أنت تمتلك معتقدات نابعة من التقوى، أليس كذلك؟ ما أعنيه هو أن عملكَ بدأ بنوعٍ من الاحتفال بالمقاطعة وبريف ديري. والكثير من شعرك المبكر كان فحصاً للأبرشية والدائرة[5] وكل ما يستتبعهما. هل ترى تحولاً في عملك الأخير بعيداً عن هذا الهيني المنشقّ، والإقليمي، والمحلي باتجاه هيني أكثر عالمية، وأوروبية، وكونية؟

هيني: أنا لا أميل إلى استعمال صفاتٍ لي مثل «منشقّ» أو «أوروبي». إني أقوم بمجرد وصف لحركة الوعي، لظهور القلق مما يتضمنه ميراثُ الأساطير المختلفة. إنّ ايرلندا، وكذلك الأدب الإيرلندي الذي نشأتُ وسطهما، تأسسا على الفخر بوجود اختلافٍ ما غيْليّ كاثوليكي[6]، تأسسا على حقائق عقلية صافية وبسيطة ربما تكون «معتقدات نبعت من التقوى»: فعلى سبيل المثال، لم تتعرض ايرلندا للغزو الروماني، كما أننا نملك خلفية كيلتيّة، ونحن الذين أدخلنا أوروبا في المسيحية، ولم يمسسنا عصر النهضة، كما يقول دانيال كوركيري[7] بفخر. لقد اعتبرتُ ذات مرة أن ذلك كله إشارةٌ على الامتياز على نحوٍ طيّب، لكنني لم أعد واثقاً من هذا.

كيرني: وماذا عن انجذابك نحو المنطقة الشمالية[8] للخيال، خاصة عند نشرك للشمال؟ ألم يكن في هذا نوعٌ من استرداد جغرافيا أوروبية

---

(5) Parist: أبرشية ـ الدائرة: إحدى وحدات التقسيم الإقليمي الإداري في إنجلترا. (المورد)

(6) Gaelic: غَيْليّ: الغيليّة، لُغة السلتيين في إيرلندا والمرتفعات الاسكتلندية. (المورد).

(7) Daniel Corkery (1878 ـ 1964): عالم وقاص ومعلّم ايرلندي، وناشط سياسي ووطني ونائب في البرلمان. (الشبكة).

(8) Nordic: شمالي، ذو علاقة بالشعوب الجرمانية المقيمة في أوروبا الشمالية وبخاصة في اسكندنافيا. (المورد)

أخرى قد تتماثل، على نحوٍ ما، أو تقوم بتكملة الشيء الايرلندي الشمالي؟

هيني: نعم، أعتقد أن هذا صحيح. إنّ الرغبة التي يملكها المرءُ هي تلك التي يتلهفُ لعملها على أنها مسألة جوهرية ينبغي أن تكون ذات وَقْع أو رنينٍ أشد عمومية. أنت لا تريد أن تعزز المحلية على هيئتها كما هي. ما أعنيه هو أن المحلية يجب أن تتوهج من خلال شيء آخر ندعوه الحقيقة. ومع هذا، فإني لا أقول بأنني عندما بدأتُ باستخدام صُور الممارسات غير المتمدنة في العصر الأوروبي الحديدي إنما كنتُ أعزز الحقيقة بوعيٍ ذاتيّ. كنت مجرد رَجُل مُستثار...

كيرني: أنت تتكلم الآن عن شعب المستنقعات وشعائر التضحيات للدفن...

هيني: لقد اشتغلت على هذا التماثل، كما تقول، في بداية السبعينيات، ولقد كان ذلك اتساقاً أو تطابقاً فكرياً بين التضحية، والعنف، والقتل العميق في أوروبا العصر الحديدي بحسب طبيعة دينية وذات صلة بالمنطقة والإقليم، حيث كانت الرؤى والدين يكمنان في الحكم الجمهوري الإيرلندي. ولذلك كنتُ حقاً، في ذلك الوقت، كما أعتقد، تحت سيطرة ما هو ميثولوجي رومانسي - ضَرْبٌ من افتراض نصف عارف مفادهُ أن القوم الأصليين، غير المتمدنين، هُم أصيلون وموثوقون أكثر من المتحضرين، ثم جاءت لحظة حين امتلكتُ تذكراً مفيداً عمّا كنتُ منغمسٌ فيه. تلك اللحظة كانت في مقدونيا. شاركتُ في مؤتمرٍ شعري في مدينة ستروجا، وهناك تواجدَ شاعرٌ دانمركي. ذهبنا معاً ذات ظهيرة مجتازين مياه بحيرة شهيرة صافية باتجاه جزيرة أقيمت عليها أكثر الكنائس البيزنطية روعةً وجمالاً، مجموعة أديرة بلوحات فسيفسائية، بتلك المرَيمَيّات الناهضة في نار الله المقدسة، كما قال ييتس، تُصوِّرُ العذراء والمسيح. ثم قال لي الدنمركي «هذا أنتم، أليس كذلك؟ في الحقيقة أنتم لستم شعب مستنقعات ومخلوقات الأضاحي للعصر

الحديدي». لقد كان محقاً. . على نحوٍ ما.

كيرني: إذن، لقد بدأ خيالك بالهجرة من شمال أوروبا إلى جنوبها؟

هيني: حسناً، إذا ما أردت فبإمكانك أن تصنع أسطورة من أصالة، وآخريّة، ومرغوبية الشمال البروتستانتي. وهذا أمرٌ صحيّ ومفيد إذا كان لتصويب فكرةٍ مالكة النظافة الكليّة على نحوٍ كبير لدى البعض عن الفضيلة المطلقة للحضارة الغريغور ـ رومانية. ولكن، ومن جهة أخرى، فإنّي أعتقد بأنّك ستقطع صلتك بالميراث المتاح والصياغات الخيالية إن أنت أغلقت على ما يشكّل، تقليدياً، الحضارة الأوروبية.

كيرني: إذن، هي ليست مصادفة أن يكون آخر كتاب صدر لك «رؤية الأشياء» قد أشار إلى عودة خاصة لرؤية وأسلوب هومر، وفيرجيل، ودانتي. ما هو بالتحديد الموجود في ذلك الشيء الأوروبي المتوسّطي والجنوبي، والذي فتنك بشدّة؟

هيني: إنّه، كما أعتقد، ذلك الثبات والمتانة. إنّه المعنى، مثلاً، في كلمة أورفيوس[9]، في كلمة تأمّل، في كلمة دراما، في كلمة غموض، أو أي شيء آخر، في اللغويات وتداعي المعاني والخواطر؛ في ذلك كله هنالك ما أسماه ماك نيس المعنى الروحي أو الصوفي الغامض للقيمة. لقد قال بأنّ الكاتب ليس بحاجة لأن يكون روحانياً، إنّما بدا له أنه يحتاج لأن يمتلك معنىً روحانياً للقيمة. وأنا أؤمن فعلاً بأن في اللغة الإنجليزية تقوم هذه التراكمات بتعزيز حالة من إذكاء النيران ومن التحدي، وكذلك في اللغة الفرنسية والإيطالية واليونانية، وفي غيرها من اللغات بلا أدنى شك. لستُ مزمعاً على الزعم بأوروبا فائقة القيمة، ولكنني أزعم بإمكانية وجود مليء بالأمل، وجود آخر مختلف، متجدّد،

(9) Orpheus: هو في الأسطورة الإغريقية موسيقي تبع زوجته يوريديس إلى «مثوى الأموات» فأجاز له بلوتو، وقد سُحر بألحانه، أن يُخرجها من ذلك المثوى شرط أن لا ينظر إلى الوراء، ولكنّه فعل في اللحظة الأخيرة ففقدها. (المورد)

غير نفعي؛ وجود روحي فَرِح. إنّ هذه الوعود والآمال والدعوات تكمنُ في الميراث الغريغور ـ روماني ـ اليهودي، كما أعتقد.

كيرني: فلنتابع جولتنا السحرية الغامضة عبر جغرافية أوروبا! فما دمت اجتزت الأفق الشمالي والبروتستانتي وما هو خاص بالڤايكنغ، وقلت شيئاً عن الجنوبي والكاثوليكي والغريغور ـ روماني؛ لعلّك تستطيع الآن أن تقول شيئاً عن أوروبا الوسطى. لقد أظهرت اهتماماً كبيراً بأعمال شعراء مثل ماندلستام، وميلوش، وهولوب، وهيربرت، وروسويتش، وسوريسكو[10] في كتابك «حكومة اللسان»، وكذلك في كتابات أخرى. ما الذي يروقُ لك في الشرق، وعلى وجه التحديد أوروبا الشرقية القديمة والوسطى؟

هيني: أعتقد أن هناك كتّاباً كُثر قد قالوا الكلمة، الكلمة الأصلية

(10) Mandelstam, Osip Emilievich (1891 ـ 1983): قيل أنه «الذي جلب للثورة ما ليست بحاجة إليه»، ويُعتبر أحد أهم كتّاب القرن العشرين الذي يُشكّل شعره (حوالي 400 قصيدة غنائية) إسهاماً ممتازاً في الأدب الروسي. دواوينه هي: «حجر» 1913، و«تريستيا» 1922، و«قصائد» 1982. ونشر في النثر كتاب «صوت الزمن» 1925، ومجموعة مقالات عن الشعر بعنوان «أحاديث عن دانتي» 1933. لم ينشر شيئاً من أعماله في الاتحاد السوفيتي بين 1933 حتى 1964، إذ ظهرت أعماله الكاملة في الغرب فقط. (G.A.E)

Milosz, Czeslaw: شاعر وروائي بولندي. وُلد عام 1911. أمضى فترة الحرب العالمية الثانية في وارسو، حيث كان أحد عناصر المقاومة النشيطين. خدم كدبلوماسي بعد الحرب. هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1960، ثم نال الجنسية الأميركية عام 1970. حاز على جائزة نوبل عام 1980. (G.A.E)

Holup: انظر الحوار معه ص 139.

Marin Sorescu (1936 ـ 1997): شاعر وكاتب مسرح وروائي من رومانيا (الشبكة).

Herbert, George: (1593 ـ 1633): مؤلف كتاب «المعبد» 1633، ويتضمن أفضل مختارات لقصائد دينية إنجليزية. وهو يُذكر عادة اليوم بأنه أحد الشعراء الميتافيزيقيين. (G.A.E)

Tadeusz Rosewicz: شاعر بولندي معاصر. (الشبكة)

الروحية. قالوها بطريقة في غاية الإيجاز، مضروبة بعنف ومعضوض عليها بشدّة. لقد خلطوا، إن أحببت التعبير، بلاغةً شمالية تقول لا عندما تعني نعم، بلاغة تتسم بالبساطة والسخرية واللامباشرة، لقد خلطوا ذلك كله برغبة متقدة جداً لحيازة القيم الكبيرة القديمة التي خُبئت سابقاً في البلاغة. إن ما تجده في شعراء مثل ميلوش، وسوريسكو، أو هولوب، هو ابتهالٌ يصبو إلى الميثولوجيا الكلاسيكية، ليست لغاية التزيين والزخرفة ـ بحسب شعر ميلتون الإنجليزي ـ، وإنما وفق أسلوب معاصر خالص وغاضب. ما أعنيه، مثلاً، أنَّ هولوب كتب قصيدة أسماها «العريف الذي قتل أرخميدس». أرخميدس يعمل على الحافات تماماً، على المراحل المتقدمة للأفكار الرياضية والعقلانية لزمنه، ثم يقتله العريف، فيقول هولوب: «وراح الآن يعدّ: واحد، إثنان، واحد، إثنان». إنّ العريف يمتلك السلطة، لكنه لا يحوز الطاقات الإبداعية التي يحوزها أرخميدس. لذا؛ فإن الماضي الكلاسيكي لدى هولوب يشكّل ضرباً من إحياء **المثال والأصل**. وثانيةً يأتي زبجنيف هربرت ليستخدم شخصية بروكستيز، الرجل الذي يقطع أطراف الناس ليكونوا على مقاس سريره، ليشكّل منه صورةً لقسوة الأنظمة الكليّة في جعل كل شيء مطابقاً للمواصفات. إنّ هذه الأمثلة باتت معروفة ومستهلكة. الأمر الأكثر أهمية، كما أعتقد، هو ما يتعلّق بهؤلاء « الشرقيين» وما اعتبروه ضمن المتواضع عليه لدى الغرب. لقد بتنا قلقين في أوروبا الغربية من كوننا مركز أوروبا، بتنا قلقين من خطايا الإستعمار. ومع أننا في ايرلندا نعتبر أنفسنا خاضعين للاستعمار، إلاّ أننا، أيضاً، وفي النهاية، قمنا بالتواطؤ مع الرحلات الاستعمارية المتمثّلة بالمهمات الأجنبية في أفريقيا، كما تعرف. لقد كان خروجاً من أجل الدين بالطبع، لكنّه كان خروجاً للاستعمار كذلك، يداً بيد حتى مع الامبراطورية البريطانية هناك. لا أحد بمنجى من لوم الذات حين طَرْح تعسّفات ومفاسد الرؤية الأوروبية وحماستها؛ لكنني أعتقد بأن لوم الذات والتدمير الذاتي للميراث قد بُولغ

فيه، وأنّ الشرق، ضمن أمورٍ أخرى، يقوم بتذكيرك أنه عندما تكون مفاهيم القيم تحت الخطر، عندما تكون لغة توليد القيم تحت الخطر ـ يبقى ذلك الميراث، الديني والثقافي، هو الحيازة والإمتلاك الأخير. إنه ليس مجرّد امتلاك لجدار حجري، إنّه لأمرٌ من الضروري الإحتفاظ به ـ فالقيم الإنسانية تقوم بتوليد نفسها.

كيرني: يذكّرني هذا بواحدٍ من الأمثلة التي أشرت إليها في كتابك «حكومة اللسان»، حيث تحدّثت عن شاعرٍ روسي يُدعى كوتزينوف، الذي دفن قصائده بعد أن وضعها داخل مرطبان مُربّى تحت تراب حديقته. يبدو هذا المثال قياساً تمثيلياً للذاكرة الثقافية التي صانها الشعراء المنشقون في الشرق. هل تذهب إلى درجة القول بأنهم صانوا الفكرة الأكثر أصالة وإمكانية حدوث عن أوروبا بما هو أكثر فعالية منّا في الغرب، بكلّ بلاغتنا العظيمة عن وحدة أوروبا ومجتمعها؟ رُبما نحتاج هذا التذكير بالذاكرة الثقافية يأتينا من وسط وشرق أوروبا؟

هيني: لا شكّ في أنّه بعد أربعين سنة على رواية باسترناك «دكتور زيفاغو» وشعر ماندلستام الموجّه، ثمّة تيار من الإبتهاج قد تشكّل جرّاء ما يحدث في الشرق. ومن الطبيعي أن تكون هنالك احتمالية ترك نفسك على سجيتها لتقول: «يا إلهي، أليسوا بمدهشين؟ أنظر كيف يقاومون هناك.» لذا؛ هنالك قدرٌ من التشكّك الطبيعي بهذا التقدير للأدب الشرقي لأنه تقريباً أدبٌ نوستالجيٌ؟ «أليس عظيماً أن نمتلك اضطهاداً؟ أنظر أي أدبٍ جيد قد تم إنتاجه؟». إنّ هذا نوعٌ من الابتذال لشيءٍ صادق وأصيل. إنّي أعتقد بأن النخبة المثقفة الغربية قد أُفعمت بالحيوية بسبب حقيقة الروح وهي تحت حالات الكبت، ولمشهد الإستقامة الفنيّة والفكرية. فالكلمات التي بات الغربُ يخجلُ منها ما زالت تستعمل في الشرق؛ ولأنها قيد التعامل وبائنة فإنها تمنح إثارة معيّنة للكتّاب في الغرب. إن مشكلات الغربيين كانت وما زالت مشكلات مختلفة. إنّه السؤال عن كيفية قول الكلمة المقنعة تماماً وسط جوٍ لا يكون ما تقوله

مقنعاً تماماً بصرف النظر عن محتواه. أوروبا الخاصة بنا تقفُ في الوسط ما بين أوروبا الشرقية والولايات المتحدة الأميركية، حيث للغة التواءات عريضة، وحيث للشعر، بغضّ النظر عن مدى احتجاجه - إنْ كانت كتابات غينزبيرغ Ginsberg في الخمسينيات في سان فرانسيسكو أو كتابات جون آشبري John Ashbery في نيويورك في السبعينيات والثمانينيات - فإنّه إحتجاجٌ أصيل، لا بل هو احتجاجٌ محبط ويائس؛ إنهم يشعرون بالخجل جرّاء استعمالهم كلمة مثل «روح»، وإذا ما جاء سقراط وقرأ واحدة من قصائدهم فإنه إما يعتبرها رومانسية كسابقاتها من شعر ويليام بليك، أو تتحوّل لتكون على هيئة (دونالد دك) وتتعرّض للسخرية خارجةً عن الوجود. هذا النوع من النتائج التهكمية هو ما اعتاد عليه الغرب؛ ولذلك فإنّ هنالك قدراً من الابتهاج المبثوث والتحدّي من أجل التجدّد بتأثير الشرق حيث ما يزال للشعر علاقة تماس مع الخطر.

كيرني: العديد من هؤلاء الشعراء الأوروبيين الشرقيين لديهم في التاريخ الحديث دوراً مؤثراً يلعبونه في إعادة تشكيل بلدانهم وأممهم. إنّ هافل حالة واضحة في تشيكوسلوفاكيا. ولكنّه لأمرٌ ذو معنى خطير أيضاً أن شاعراً مثل دينسكو كان هناك في بوخارست عندما استولوا على محطة التلفزيون وأعلنوا للعالم عن رومانيا حرّة، أو أنّ ذلك التمرّد تحديداً قد انطلق من منزل سوريسكو، وهو شاعرٌ أيضاً. لذلك، يبدو أن ثمة رسالة تأتي من خلال ما سُميّت بأوروبا الشرقية مفادها أن بإمكان الشعراء أن يلعبوا دوراً تغييرياً في المجتمع. لقد تحدّثت عن أداة ربطٍ بين القيادة للإنخراط في التاريخ بفعالية، وعن الحاجة للتفكّر ملياً في النقطة الساكنة من أجل معاينة الشعر على حقيقته. كيف تستجيب لهذه الرسالة الآتية من أوروبا الشرقية والتي تقول بأنه يمكن للشاعر أن يلعب دوراً في الحياة العامة؟

هيني: لا شك أن بمقدور الشاعر أن يمتلك دوراً في الحياة العامة، لكنني أعتقد بأن اللحظة التي يُصبح فيها الدور محتوماً وإلزامياً هي لحظة

خاصة. ففي إنجلترا في القرن السابع عشر، لم يُعر جون ميلتون أي إهتمام لحاجته إلى الشعر لمدة عشرين عاماً، إذ كان للشعر المكان الثاني بعد الثورة، والسياسة، والدين. لقد كتب الشعر كإنجازٍ متقن لطرازٍ معيّن للمدنية يعودُ إلى سنّ رجولته المبكّر. بعدها، قام بتنحية ذلك وأصبح سكرتير كرومويل[11] لشؤون القانون الروماني. ثم وقعت الهزيمة، بووم! ـ وترك الأمر برمّته. إن ميلتون يشكّل نموذجاً للشاعر المنخرط في الحياة العامة والذي تخلّى عن الشعر مستجيباً لدعوة أن يكون في خدمة شيء أكبر من الفنّ وأوسع. في أزمنة ما بعد الرومانسية عملنا على توحيد فكرة الرؤية الشعرية مع الخدمة الوطنية. ما أقصده الحالة التي كانت لدينا في ايرلندا من عام 1890 حتى عام 1920. لقد صنع الشعراء ثورة 1916. ترسّخ انطباعٌ عن أنهم كانوا في مركز السلطة بالأسلوب الذي كان عليه هافل وغيره. لكنني أعتقد بحدوث هذا عندما يستقر المجتمع عائداً للوراء (والمفارقة، ورُغم الوضع الشمالي، هو أن بإمكانك القول بوجود عنصر استقرار عن المجتمع الإيرلندي)، عندها يصير لدور الفنانين صفة المعارضة. لكنها معارضة بالمقابل من أساليب التفكير، من أساليب الإدراك والوعي. بإمكانه أو بإمكانها أن يكونا المفكران السحريان، بإمكانه أو بإمكانها أن يساندا القيم التي لا تتحلّى بالنفعية. بمقدور الفنان أن يرفض التاريخ على أنه مقولة، بمقدوره أن يقول: «لا. إنّي أفضّل أن أحلم بالاحتمالات».

---

(11) Cromwell, Oliver (1599 ـ 1658): حكم إنجلترا واسكوتلندا وإيرلندا حُكماً اتحادياً جمهورياً تحت حكومة وصاية منذ 1649 حتى 1658. كان قد تدرّج حتى وصل إلى أن يكون رئيس البرلمان أثناء الحرب الأهلية الإنجليزية. من أوائل القادة الأوروبيين الذين نادوا بالتسامح الديني، مع أنّ نظامه وُسِم بالقمع الشديد. بعد موته بثلاث سنوات أمر الملك تشارلز الثاني بإخراج جثمانه، وشنقه، وقطع رأسه. (G.A.E) ـ ويُذكر أن جون ميلتون أطلق عليه لقب «زعيمنا ـ زعيم الرجال» في واحدة من قصائده. (المترجم)

كيرني: أهو نشاط تمزيقي.. الحُلم بالاحتمالات؟

هيني: إنّه كذلك. إنّه رفضٌ للشروط. خُذ شاعراً في ايرلندا مثل بول دوركان Paul Durcan[12]، الذي يبدو مرتبطاً بزمنه: إنّه مرتبط بالطبع، لكنه يرفض شروطه. ففي حالة دوركان يمكن النظر إلى ما هو مرفوض الحلم به على أنه انتقاد إجتماعي. إن هذا يتضمن انتقاداً اجتماعياً بالطبع، غير أن أسلوب برمجته. . طريقته في المضي قُدماً هو أن يقول: «أنا لا أصدّق شيئاً من كلّ هذا». وإذا أخذت طراز صوتٍ مختلف كليّاً مثل بول تسيلان Paul Celan[13] فإنك ستلقى شعراً سحرياً، شعراً متوحّداً، شعراً ربض بنفسه في أصغر مساحة من اللغة ويقول بشعرية وفق هذه اللغة: «أنا أرفض ما يحدث. أنا أمقته». لذا؛ فإن الفعل الفني ليس حوارياً بالضرورة، ذاك الذي يكون أكثر الحوارات فائدة مع الأفكار الأخرى. إنه إعلان عن «أنظر. ثمّة أسلوبٌ آخر. ليس علينا أن نتّبع هذا الأسلوب لعمل هذا.» أنا لا أقول، الآن، بأن على جميع الكتابات أن تكون هكذا، لكنني أقول بأن هذه هي طبيعة الشعر الغنائي بكل تأكيد؛ إنّه أسلوب نوع معيّن من الغضب المجرّد بينما هو يفعل بالشعر، وإنّه مضمونٌ ومكفول بالتقليد المشاكس والمختلف في أوروبا كذلك.

كيرني: إذن فأنت ترتاب بالشاعر الملك ـ الشاعر في السلطة بالخرائط والمخططات والخنادق ـ كارتيابك بالفيلسوف ـ الملك.

هيني: أعتقد ذلك. ليس هنالك من نموذجٍ لواحدٍ ناجح. لقد غنّى الشاعر أورفيوس للمخلوقات وقام بإدخالها، وذهب الجميع «أوووه»؛

(12) Paul Durkan: ناشط وشاعر مثقف ايرلندي معاصر. (الشبكة).

(13) Paul Celan: (1920 ـ 1970): يُعد أهم الشعراء الكاتبين بالألمانية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. تتسم قصائده بالسريالية، كما شكّلت (الهولوكوست) موضوعته الرئيسة. (G.A.E).

لقد دخلوا في حالة نشوة. هذا نوع واحد من أنواع الكتابة، الكاتب كصاحب قدرة على الإدخال. غير أنّ هذا ليس كافياً حين الحديث عن الكاتب ككائنٍ مقيم في الواقع. ولذلك كان أفلاطون ضد الشاعر بسبب عامل الإدخال هذا، بسبب نوم العقل وطيران المرء طيراناً آلياً. أمّا الآن، فإنّ الفنان المالك للسلطة بالكامل، والممتلئ بالمسؤولية الحيّة تجاه الفن، هو فنانٌ يذهبُ إلى ما وراء المدخل حيث ثمّة ما أسماه ييتس «تَوَحُّد الواقع وقَفْره». هناك تجد أورفيوس، ليس كلاقطٍ لوتر القيثارة التي تُنيم الجميع، ولكنه أورفيوس الذي يجابه ويتحدّى حقيقة الموت والحب، ويمضي إلى العالم السفلي، جريئاً دائماً ولكنّه دائماً يفشلُ في التغلّب على الموت، دائماً يفشل بتأكيد اجتراح التماسك الكامل. إنّ الاحتمالات ضمن الثقافة، ضمن الميراث الثقافي إنْ أحببت، إنما هي التي في الوسط بين العقل المتفكّر والقياس المتعذّر ضبطه للواقع القابع هناك، القياس غير المعلوم للمجتمع. فالميراث الثقافي ـ الأوروبي أو سواه ـ يُجيزُ لبعض صيغ التفاوض أن تحدث، أن تُوجِد معنىً من ذلك كله.

(دبلن، 1992)

ترجمة: إلياس فركوح

خورخي لويس بورخيس

الكاتب الأوروبي في المنفى

خورخي لويس بورخيس (1899 ـ 1986): كاتبٌ، وشاعر، وناقد أرجنتيني. من كُتبه: «سَبعُ ليالٍ»، و«نمور الحلم»، و«تقرير الدكتور برود»، و«تحقيقات أُخرى»، و«كتاب الكائنات المتخيّلة»، و«المتاهات».

أكد بورخيس دائماً على أهمية رحلاته المديدة والممتدة خارج الأرجنتين في شبابه، وخاصةً إقامته في مدينة جنيف (1914 ـ 1921) حيث اكتشف لأول مرة كلاً من كونراد، وبودلير، وجويس، وإنضمَّ ـ بحسب وصفه ـ الى «حداثة الأدب الدولية».

* جرى هذا الحوار بين بورخيس وريتشارد كيرني بمشاركة الشاعر الإيرلندي شيموس هيني Seamus Heany في دبلن عام 1982.

كيرني: أعتقد أنه من المناسب، ما دمتَ موجوداً هنا في دبلن للمشاركة في احتفالات مئوية جويس، أن تبدأ بالحديث عن علاقتك الأدبية به. عام 1925 أعلنت بأنك فخورٌ لكونك «المغامر الهسباني الأول الذي حقق فتحاً لجيمس جويس». كيف تصف هذه المغامرة داخل عالم جويس والأدب الأوروبي الحديث؟

بورخيس: فلنَعُدْ الى بداية العشرينيات. أعطاني صديقٌ لي الإصدار الأول لرواية **يوليسيس** التي نشرتها وقتذاك سيلڤيا بيتش في باريس. بذلتُ

ما بوسعي من أجل التقدم في قراءة صفحاتها، وفشلتُ بالطبع. على أية حال؛ لاحظتُ منذ البداية بأنني حيال كتاب مُعذِّب على نحوٍ عجيب. ولكن، كتابُ ماذا؟ سألتُ نفسي. وكنتُ كلما فكرتُ **بيوليسيس لا تخطر لي الشخصيات** أولاً ـ ستيڤن، وبلوم أو مولي ـ، بل الكلمات التي تنتج هذه الشخصيات. لقد أقنعني هذا بأن جويس شاعرٌ في المقام الأول. كان يعمل على صوغ واستخراج الشِعر من داخل النثر، إضافة الى أن اكتشافي اللاحق **ليقظة فينغان** Finnegans Wake **وبومس بينيتش** Pomes Penyeach رسَّخَ عندي هذا الرأي. عندما أفكر بروائيين أمثال تولستوي، وكونراد أو ديكنز، فإنني أفكر بشخصياتهم القوية أو بحبكاتهم، أفكرُ بالقضية التي تتضمنها حكاياتهم. لكني، مع جويس، ينصبُّ تركيزي على صياغات وكلمات اللغة ذاتها، على تلك الجُمَل الموسيقية التي لا تُنسى والتي تجاهدُ لأن تبلغ حالة الشِعر. الآن، بعد ستين سنة على أول لقاءٍ لي مع جويس، ولدى استرجاع كتاباتي، ينبغي عليَّ الإقرار بأنني كنتُ أشاركه على الدوام افتتانه بالكلمات، وأنني أدمتُ الاشتغال على لغتي ضمن صيغ شعرية في جوهرها، مستخدماً المعاني المتعددة للكلمات، ومستمتعاً بأصداء أصل الألفاظ ورنينها اللانهائي. فشخصياتي ليست غير حُجج للعب بالكلمات، للدخول في العالم الخيالي للغة. إنَّ هاجس جويس باللغة جعل منه كاتباً في غاية الصعوبة ـ إنْ لم يكن مستحيل الترجمة، خاصة الى اللغة الاسبانية ـ كما اكتشفتُ ذلك عندما ترجمتُ مقطعاً من مناجاة مولي عام 1925. إني أجد أن ترجمات جويس الى الاسبانية أو اللغات الناشئة عن اللاتينية ما زالت ضحلة للغاية حتى اليوم. إنَّ كلماته ذات التركيب التناغمي تتسق على نحوٍ أفضل مع اللغات الأنجلوساكسونية أو الألمانية. لقد قام جويس باستخدام النثر لينتج شِعراً، وأعتقد بوجوب قراءة كافة أعماله على أنها شِعر.

هيني: لطالما تساءلتُ عمّا يشكلُ اختلافاً بين استخدام جويس للغة في قصائده، حُجرة الموسيقى على سبيل المثال، واستخدامه لها في

أعماله النثرية، صورة ويوليسيس. يبدو لي أن جويس بصفته الأولى يقاربُ لغة من يتكلم من بطنه؛ فهو يظل خادمها المطيع كأنما يستذكر ملاحظةً اقتُبِسَتْ من نصّ أدبي. أما في النثر؛ فإنَّ شيئاً ينفلتُ ويجيء حيّاً بطريقة جديدة. ففي الوقت الذي حاول فيه جويس الإقتراب من بيتٍ شعري على نحوِ مباشر، بدا لي، عندها، أنه كُبِحَ أو قُيّد. وبرغم ذلك، وفي النهاية، فإني أرى أن الشاعر المبتكر المناضل فيه هو الذي مكّنهُ من اللعب بالنثر وفق أشكال ابداعية غير مسبوقة.

كيرني: في مقالةٍ لك عام 1941 أطريت على جويس لكتابته بعضاً من «أكثر الصفحات براعةً في قضايا الأسلوب». هل تعتقد بأن لجويس تأثيره على أسلوبك ككاتب؟

بورخيس: لقد صَدَمتني بشدة الطريقة التي تجرأ جويس وكتب بها، في يوليسيس، كل فصل أو حلقة وفق أسلوب مختلف. أعمالي تستخدم أساليب متعددة، لكنني لستُ متأكداً، على أية حال، من أن ثمة تأثيراً مباشراً هنا. وفي حالة وجود هذا التأثير، فإنه غير واعٍ. أما الكتّاب الذين يملكون تأثيراً أدبياً واعياً ومستوعَباً، فهم ستيڤنسون، وتشيسترتون، وكيبلنغ، وبرنارد شو ـ إنهم أصحاب المؤلفات الذين قرأتُ لهم عندما كنتُ يافعاً أعيش في بوينس آيرس، وأمضي ردحاً طويلاً من الوقت في مكتبة أبي التي احتوت على مختارات مهمة من الكتب الانجليزية. أمضيتُ طفولتي أحلم مع هؤلاء المؤلفين، مع كيبلنغ في الهند، مع كولردج في اكسانادو، مع ديكنز في لندن. ربما تكون تلك هي الفترة التي خضتُ فيها تجربة الأدب كمغامرة داخل تنويعات من الأشكال لا تنتهي. كانت المكتبة أشبه بعقلٍ واحد وألسنة كثيرة. لقد فُتِنْتُ بالمكتبات منذ ذلك الوقت (كما هو الحال مع عديد من شخصياتي المتخيلة). عملتُ طويلاً في المكتبة الوطنية لبيونس آيرس التي احتوت على اكثر من تسعماية ألف مجلد، لكنَّ السنة التي تمت فيها تسميتي مديراً لها ـ

1955، بعد سقوط بيرون ـ كانت سنة فقداني لبصري. كنتُ هناك، مُحاطٌ بكتب ليس بمقدوري قراءتها. ألجأُ أحياناً الى التظاهر بأنني ما زلتُ قادراً على الرؤية، والمسألة مستمرة حتى الآن؛ فأنا أدخلُ بين الحين والآخر الى المكتبة وأشتري بعض المجلدات لأوهم نفسي باستمرار قدرتي على القراءة. غير أني أجد صعوبةً حين يجري الحديث عن التأثير في «كتابتي» إذ لا أعتبر نفسي كاتباً. أنا لا أكتب مادةً في غاية الجودة، وبصرف النظر عن ماهيتها إلاّ انني لا أطيق إعادة قراءتها. كما لم أقم على الاطلاق بقراءة أي تعليق على عملي. إنَّ مكتبتي تخلو من أي شيء له علاقة بذلك. لقد بِتُّ مشهوراً، كما يُخيّل إليَّ، بالرغم من كتابتي موضع التساؤل. لا بد من وجود خطأ ما، أقول لنفسي دائماً، ربما أخطأ الناس معتقدين بأنني شخص آخر، كاتب آخر؟

هيني: ربما يكون بورخيس مَن كتَبَ أعمالك وليس أنت؟

بورخيس: حقاً ربما يكون الأمر كذلك! يبدو أن هنالك إثنين منّا.. على الأقل. الخجول والمنطوي، والآخر الاحتفالي.. المتحدث.. الرجل العام.

كيرني: قلت في «الكاتب الأرجنتيني والتقاليد» بأنك كاتبٌ «خارج تيّار الثقافة الرئيس». وكذلك عَبَّر جويس عن رأي شبيه عندما وصف «البيت، وأرض الآباء، والكنيسة» بشبكة مقيِّدة يحاول الإفلات منها، أو حين جعلَ ستيفن يُقِّر بأنه لا يشعر بالراحة كأنما في بيته عند استخدامه للغة الانجليزية، وبأنه ما كان عند كتابته أو حديثه بها إلاّ مكابداً «عدم الراحة الروحية». هل مررت بتجربة انسلاخ ثقافي أو ما بعد كولونيالي عند استخدامك للغة الاسبانية؟

بورخيس: إنهُ لأمرٌ صحيح بأنني، كأرجنتيني، شعرتُ بوجود مسافة ما تفصلني عن التيّار الاسباني الرئيس. لقد ولدتُ في الأرجنتين وثمة أُلفة كبيرة مع الثقافة الانجليزية والفرنسية مثلما هي الأُلفة مع الثقافة

الاسبانية. لذا؛ أفترض بأنني كائنٌ مُضاعَف ـ حتى بالنسبة للإسبانية، اللغة التي أكتبها من موقع اللاانتماء الدقيق ـ هي ذاتها تتموضع على هامش التيّار الرئيس لتقاليد الأدب الأوروبي.

هيني: هل تعتقد حقاً بوجود شيء مثل التقاليد الهسبانية ـ الأميركية، في الوقت الذي تقبل فيه حقيقة أن التقاليد يجب أن تكون موضع تَخيُّل قبل نشوئها وانبثاقها؟

بورخيس: إنَّ تحوّل مفهوم التقاليد إلى فعل من أفعال الإيمان لأمرٌ صحيح وحقيقي. فتخيلاتنا تتبدل وتُعيد تشكيل الماضي على نحوٍ متصل طوال الوقت. وعليَّ الاعتراف، على أية حال، بأنني لم أكن مقتنعاً أبداً بفكرة التقاليد الهسبانية ـ الأميركية. فعندما سافرتُ الى المكسيك، على سبيل المثال، ابتهجتُ بثقافتهم الغنية وأدبهم، لكنني شعرتُ بأن لا شيء أشتركُ به مع ذلك كله. لم أستطع أن أتماثل مع تقديسهم للماضي الهندي. تختلف الأرجنتين وأورغواي عن غالبية البلدان اللاتينية ـ الأميركية، وذلك لأنهما تمثلان مزيجاً من الثقافات الاسبانية والايطالية والبرتغالية، بحيث تَخَلَّقَ عن ذلك مناخٌ أوروبي الطراز. معظم كلماتنا العاميّة أو النابية في الأرجنتين، مثلاً، هي من أصل ايطالي. وأنا شخصياً أتحدرُ من أسلافٍ برتغاليين، واسبان، ويهود، وانجليز. كما أن الانجليز أنفسهم، مثلما يذكّرنا اللورد تينيسون Lord Tennyson، ليسوا غير مزيج من عدة أجناس: «نحن ساكسونيون Saxon وكيلتيون Celt ودانيون Dane». ليس هنالك من صفاءٍ عِرقي أو قومي، وحتى لو وُجدَ هذا الصفاء؛ فإنَّ الخيال كفيلٌ بتجاوز تحديداته. لهذا السبب أقول بأن القومية والأدب عدوان طبيعيان. فأنا لا أؤمن بوجود ثقافة أرجنتينية خاصة يمكن تسميتها بـ «لاتينية ـ أميركية» أو «هسبانية ـ أميركية». الأميركيون الحقيقيون الوحيدون هُم الهنود، والبقية أوروبيون. لذلك، يروقُ لي اعتبار نفسي كاتباً أوربياً في المنفى. لستُ هسبانياً ولا أميركياً، ولستُ، كذلك، هسبانياً ـ أميركياً؛ وإنما أنا أوروبيٌ منفيّ.

هيني: تحدث ت.س. اليوت عن «العقل الأوروبي الكُلّي». هل تشعر بأنك ورثت شيئاً من هذا العقل من خلال الإنعطاف الاسباني؟

بورخيس: نحن لا نملك، في الأرجنتين، أي مَنْع للميول والإخلاص لأي ثقافة أوروبية بعينها. فبوسعنا أن نكسب، كما قلتُ سابقاً، من عدة لُغات وثقافات أوروبية مختلفة ـ وحتى من «العقل الأوروبي الكُلّي»، إذا ما كان لهذا العقل من وجود. لكننا، وتحديداً بسبب المسافة التي تفصلنا عن أوروبا، فاننا نملك حرية الثقافة أو الخيال التي تمكننا من النظر الى ماوراء أوروبا، الى آسيا والى ثقافات أخرى.

كيرني: مثلما فعلتَ في كتاباتك الأدبية عندما استشهدت كثيراً بالتعاليم الصوفية للبوذية والشرق الأقصى.

بورخيس: ربما لا يكون الانتماء الى ثقافة «وطنية» متجانسة سبباً للفقر بقدر ما هو مؤشِرٌ على ثراء. وأنا، بهذا المعنى، كاتبٌ «عالمي» يقطن في بوينس آيرس. فأسلافي يتحدرون من شعوب وأجناس متعددة ومتنوعة ـ كما ذكرت ـ، كما أمضيتُ معظم شبابي متنقلاً عبر أوروبا، وخاصة جنيف، ومدريد، ولندن حيث تعلمتُ لغات جديدة مختلفة: الألمانية، والانجليزية القديمة، واللاتينية. لقد مكنّني هذا التدرُب متعدد الانتماءات الوطنية من أن ألعب بالكلمات كما لو أنها دُمى جميلة، ولأدخل «اللعبة الكبرى للغة»، بحسب وصف براوننغ.

هيني: إني أجدها مسألة لافتة للغاية، تلك المتمثلة بانغمارك في عدة لُغات خلال طفولتك المبكرة– خاصةً الاسبانية والانجليزية ـ، حيث جعلك هذا الإنغمار تُضفي على اللغة معنى الدُمية. بالنسبة لي شخصياً، أدرك بأن افتتاني بالكلمات كان مرتبطاً على نحوٍ قوي بتعلمي للاتينية وأنا صبيّ صغير، وكذلك كيفية انتقال الكلمات وتغيّرها بين اللغات، وجذور اللاتينية، ودراسة أصل وتاريخ الدراما ـ يبدو لي، على ضوء ذلك، أن

التغيّر اللفظي الدائم عند جويس مرتبطٌ بشكل عميق بتعلمه الرصين والكلاسيكي.

كيرني: هل هنالك كُتّاب آخرون، اضافة الى جويس، تذكرهم تحديداً باعجاب؟

بورخيس: حين كنتُ صبياً صغيراً في بوينس آيرس قرأت لجورج برناردشو جوهر الإبسنية[1]. لقد تأثرتُ بكتابه هذا الى درجة أنني رحتُ أقرأ جميع مسرحياته ومقالاته مكتشفاً فيه كاتباً عميق الفضول الفلسفي، ومؤمناً كبيراً بقوة تغيّر أشكال الإرادة والعقل. إنَّ برناردشو يمتلك ذلك الحِسّ الايرلندي الخاص بالمرح العابث وبالضحك. وكذلك أوسكار وايلد الذي أعتبره كاتباً ايرلندياً آخر امتلك تلك القدرة النادرة على مزج الفكاهة والعبث بالعُمق الفكري. صحيحٌ أنه كتب بعض المقاطع والنصوص الـمُنمقة، إلاّ انني أؤمن بصدق كل كلمة كتبها..

كيرني: قال وايلد ذات مرة «الحقيقة في الفن هي التي يكون نقيضها حقيقة كذلك».

بورخيس: أجل، هذا بالضبط ما عنيته بالحقيقة الهزلية، حقيقة الخيال القادرة على احتمال تمثلات الواقع المتغيرة والمتبدلة بشكلٍ دوريّ ومتقلص. لهذا السبب أقول بأن كل كلمة كتبها وايلد كانت صادقة. فأنا أيضاً أؤمن بالحقيقة الهزلية. وربما الأمرُ ليس مجرد صُدفة، وهو أن تكون مغامرتي الأدبية الأولى عندما كنتُ شاباً هي ترجمة حكايات وايلد الخيالية. لكن هنالك ايرلندي آخر أشعلَ مخيلتي في وقتٍ مبكر ـ جورج مور. لقد اجترح مور نوعاً جديداً من الكتب، أسلوباً جديداً في كتابة الخيال، أسلوباً تغذّى على الأحاديث المتضمنة للحكايات والقصص التي

(1) نسبة الى الشاعر وكاتب المسرح النرويجي هنريك إبسن (1828 ـ 1906) (المترجم)

كان يلتقطها من الشارع ثم يحوّلها الى صيغة أدبية ابداعية. لقد تعلمتُ منه كذلك.

كيرني: وماذا عن بيكيت ـ ربما هوالمُريد الأقرب الى جويس أدبياً؟ يبدو أنه يشاركك هاجس أن الخيال هو متاهة العقل الخاضعة للتدقيق الذاتي، هو محاكاة ساخرة لنفسه تتكرر للأبد؟

بورخيس: صموئيل بيكيت مُمِّل. شاهدتُ مسرحيته **في انتظار غودو**، وكان ذلك كافياً بالنسبة لي. رأيتُ في المسرحية عملاً ضحلاً للغاية. لماذا ننزعجُ إنتظاراً لغودو إذا كان لن يأتي أبداً؟ إنه عملٌ مُمّل ومضجر. لقد فقدتُ الرغبة بمواصلة قراءة رواياته بعد ذلك.

كيرني: أعمالك مُشبعة بكثيرمن تلميحات ماوراء الطبيعة وانعكاساتها.. ما علاقتك بالفلسفة؟

بورخيس: شوبنهاور هو الفيلسوف الأعظم بالنسبة لي. لقد عرفَ قوة الخيال داخل الأفكار، وإنهُ لإقتناعٌ أشترك فيه مع برناردشو، بالطبع. فالرجلان، شوبنهاور وشو، قاما بالكشف عن الفاصل المُضّلل بين الكاتب والمفكر. أما الفيلسوف الآخر الذي بهرني بقوة فهو جورج بيركلي ـ ايرلندي آخر! أدرك بيركلي أن ما وراء الطبيعة، كنتاج، ليست بأقل من الشِعر الذي يجترحه العقل المُبدع. لم يكن بيركلي مجرد موظّف أفكار، مثله مثل كثيرين من الفلاسفة. لقد عرف أفلاطون ومفكرو ـ ما قبل سقراط بأن المنطق الفلسفي والأسطرة الشعرية يتصلان ببعضهما بعضاً بحيث يكون من المتعذر الفصل بينهما، هُما شريكان مكملان لبعضهما بعضاً. استطاع أفلاطون الجمع بين الاثنين. لكن العالم الغربي بدا، بعد أفلاطون، كأنما عملَ على مقاومة هذه النشاطات، موضحاً بأننا إما نكون أحلاماً أو عقلاً، نلجأ الى البراهين أو الى الاستعارات، في حين أن الحقيقة تفيد بأننا نستخدم الاثنين معاً. هذا ولقد قاومَ عددٌ من المفكرين السحريين والروحيين هذا التعارض، لكنَّ

وقتاً طويلاً مضى قبل نشوء المثالية الحديثة عند بيركلي، وتشلنغ، وشوبنهاور، وبرادلي (الذي أشار إليّ في مقدمة كتابه الرائع **النشوء والواقع**: لقد تم إشباع كبريائي عند تناولي كمفكر!) عندما بدأ الفلاسفة يدركون مرةً أخرى وعلى نحوٍ واضح اعتمادهم على القوى المبدعة والخلاّقة الأخرى للعقل.

كيرني: كيف بدأ اهتمامك بما ورائيات بيركلي[2]؟

بورخيس: قدّمَ لي أبي فلسفة بيركلي وأنا في العاشرة من عمري. علّمني أن أفكر قبل تمكني من القراءة أو الكتابة بشكلٍ صحيح. كان أستاذاً في علم النفس حيث اعتاد تلقيني درساً فلسفياً كل يوم بعد العشاء. أذكرُ جيداً كيف قدّمَ لي أول مرة ما ورائيات بيركلي المثالية، وخاصةً مذهبه القائل بأن العالم المادي أو التجريبي المبني على الملاحظة والاختبار هو إكتشافٌ للعقل المبدع: أن تكون موجوداً هو أن تكون موضع إدراكٍ للحواس. لقد حدث ذات يوم، بعد غداء جيد، أن تناولَ أبي برتقالةً في يده وسألني: «ما لون هذه الفاكهة؟»، فأجبته «برتقالي». تابع: «أموجودٌ هذا اللون في البرتقالة أم في إدراكك الحِسّي له؟»، ثم «وطعم الحلاوة ـ أهو في البرتقالة نفسها أم هي الحاسّة في لسانك التي تجعلها حلوة؟». كان هذا بمثابة الرؤيا بالنسبة لي: أن العالم الخارجي يتكون وفقاً للكيفية التي نكتشفه بها أو نتخيّله على هيئتها. إنه لا يوجد على نحوٍ مستقلٍ عن عقولنا. ولقد تبيَّنَ لي، منذ ذلك اليوم، أن الواقع والخيال يرتبطان ببعضهما بعضاً، وأن أفكارنا الخاصة هي خيالات إبداعية. لطالما آمنتُ بأن للماورائيات والدين والأدب مصدراً مشتركاً.

---

(2) Berkeley ,George (1685 ـ 1753): فيلسوف انجليزي مثالي ذاتي. أصبح عام 1734 أسقف كلويني / ايرلندا. كتابه الرئيسي هو «مبحث خاص بمبادئ المعرفة الإنسانية» ـ 1710. (الموسوعة الفلسفيه).

كيرني: أصرَّ بيركلي على أن مثاليته يجب أن لا تمتزج بالتجريبية البريطانية، كما أنه احتجَّ على لوك Lock: «نحن الأيرلنديين نفكرُ على نحوٍ مُغاير»، بينما رحَّبَ ييتس بهذه المقولة على أنها «ولادةُ فكرٍ وطني». هل تعتقد بأنها مجرد مصادفة مفرحة كون اكتشافك المبكر لقوة العقل الابداعية جاء متطابقاً مع اعجابك بكتّاب ومفكرين ايرلنديين كبيركلي، وشو، ووايلد، وجويس الذي قام بدوره باكتشافٍ شبيه؟ كيف تُعلل هذا الاعتناق المشترك؟

بورخيس: قد لا تكون صيرورة أي شيء مصادفة؟ قد تُذعن جميع التطابقات الواردة لقانونٍ ما خبيء، أو التكشُف لقصدٍ ما غامض؟ مبدأ العود الأبدي؟ العقل الكوني؟ الروح المقدّس؟ من يدري؟ لكنني، كناظرٍ من الخارج الى مفكرين ايرلنديين متتابعين، فانني أُصاب بالصدمة أحياناً جرّاء تكرارات غير عادية وملحوظة. كان بيركلي أول فيلسوف ايرلندي قرأت له، بدايةً من **المبادئ** و**الحوارات الثلاثة** وصولاً الى **نشوءات**، وكذلك قصيدته المسيحية عن مستقبل الأميركيتين: «دورةُ الامبراطورية تُمسِكُ بنفوذها. . الخ». ثم أتبعتُ إفتتاني ذلك بوايلد، وشو، وجويس. وأخيراً كان جون سكوتس ايروجينا[3]، فيلسوف ما وراء الطبيعة القرن التاسع الايرلندي. أحببتُ قراءة ايروجينا، خاصة كتابه **انقسام الطبيعة** De Divisione Naturae، الذي أشار فيه الى أن الله خلقَ ذاته من خلال خلقه لمخلوقاته في الطبيعة. أنا أملك جميع كتبه في مكتبتي. لقد اكتشفتُ بأن مذهب بيركلي الخاص بالقوة الإبداعية للعقل قد سُبق بما ورائيات ايروجينا عن الخلق، وبأن هذه بدورها قد تكررت عند عدة

(3) John Scotus Eriugena (815 ـ 877): فيلسوف ايرلندي المولد نال تعليماً في سن مبكرة، وعاش في فرنسا. على أساس الأفلاطونية الجديدة أبدع ايروجينا مذهبه الصوفي الذي عرض جوهره في مؤلفه «في الطبائع الالهية». مذهب ايروجينا واحد من مذاهب وحدة الوجود، وقد أدانته الكنيسة الكاثوليكية. (الموسوعة الفلسفيه).

كُتّاب ايرلنديين آخرين: ففي الصفحتين الأخيرتين لمقدمة كتاب **العودة الى مَتوشَالح**(4) Back to Methuselah نعثر على شو وقد رسم الخطوط الرئيسة لنظامٍ فلسفي مماثل على نحوٍ ملحوظ لنظام ايروجينا للأشياء وهي تصدر عن عقل الله وتعود اليه. باختصار؛ إنَّ ما دعاهُ شو قوة الحياة تلعب الدور نفسه في نظامه مثلما هو دور الله في نظام ايروجينا. كما صُدمت كذلك بحقيقة أن كلاً من شو وايروجينا قد تحّصلا على جميع أرومات الخلق الأصيلة من عَدَمٍ غيبي، أو ما دعاه ايروجينا «لا شيء» الله، الذي يكمن في صميم وجودنا. أنا أشك في أن شو قد قرأ ايروجينا؛ فهو بالتأكيد لم يُظهر سوى القليل من الاهتمام بالفلسفة القروسطية. ومع هذا فإنَّ تطابقَ الأفكار موجود. لستُ على يقين بأن لهذا علاقة بالوطنية بقدر ما هي بالماورائيات.

كيرني: تُظهر كتاباتك هاجساً مستمراً بعالم الخيال والحُلم، كوناً من المتاهات اللاشعورية. هل يشكل هذا العالم شبه الحلمي فرصةً للقول باستحالة الفصل بين المؤلف (أنت)، وشخصيات العمل الأدبي الخيالي والقارئ (نحن)؟

هيني: يبدو أن هذا التفاعل بين الخيال والواقع يشكل مركزاً في عملك. كيف يؤثرُ عالمُ أحلامك على عملك؟ هل تستخدم مادة الحُلم على نحوٍ واعٍ؟

بورخيس: عندما أستيقظ كل صباح أقوم باستعادة الأحلام وأُسجّلها أو أكتبها. أتساءلُ أحياناً إنْ كنتُ يقظاً أم أنني أحلم. هل أحلم الآن؟ مَن يقدر أن يؤكد؟ نحن نحلم ببعضنا طوال الوقت. تناولَ بيركلي هذه المسألة مُحيلاً إلى أن الله هو من يحلم بنا. ربما كان على حق. ولكن

(4) Methuselah مَتوشَالَح: بحسب العهد القديم، هو إبن أخنوخ وجَد نوح. مات وعمره 969 سنة، كما وردَ في سفر التكوين، 5. (المترجم).

كم هو مُضجرٌ هذا الأمر! أن تحلم بكل صَدْع وبكل نثرة غُبار على كل فنجان شاي وكل حرف في كل أبجدية وكل فكرة في كل رأس. لا بد أن ذلك يؤدي الى الإجهاد!

كيرني: البعض من شخصيات أعمالك يطرح إحتمال وجود عقل إلهي واحد أو أبجدية تستحضر الكون مثلما يستحضر المؤلف عالمه الخيالي. ففي كتاب (ألف)، مثلاً، تبدو وكأنك تتحدى الفكرة المألوفة عن الذات المفردة أو الموضوع المُحدَد، متضمناً الإفادة بأن جميع الكائنات الحيّة قد لا تكون أكثر من مجرد شخصيات درامية في مسرحية كونية. فالبطل في هذا العمل يُصَرح عند نقطةٍ ما: «لقد كنتُ هوميروس.. وقريباً سوف أكون جميع الرجال». وفي كتاب TLön يتم التصريح درجة القول: «بُنيت الأمور بحيث تكون جميع الأعمال الأدبية من إبداع مؤلف واحد مجهول وغير مُسمّى.»».

بورخيس: لقد تكلم شوبنهاور عن «الحلم بمثابة حياة متحققة». وهو في كلامه هذا لم يصدر عن بعض الايضاحات الخاصة بتفسير الأحلام اللاشعورية، مثلما يود علم النفس الحديث منّا أن نُصّدق؛ بل كان يصدر عن العقل الدؤوب الباحث عن الإمتلاء التخيّلي. ومع أني اكتشفتُ مذهب ما وراء الطبيعة هذا عند بيركلي وشوبنهاور ـ علمتُ بهذا فيما بعد ـ لدى قراءتي كتاب Koeppen «ديانة بوذا» حيث يفيد بأن هذا المذهب يشكل درساً مركزياً في الفلسفة الشرقية. تُعلّمنا هذه البوذية بأن الواقع هو الحلم المتكرر في رأس الله الذي يحثّني على كتابة «الخراب الدائري».

هيني: أود العودة الى العلاقة بين أحلامك وأعمالك الأدبية. هل حقاً يقوم عالمُ أحلامك بتغذية كتابتك على نحوٍ مباشر؟ هل حقاً تستعيد محتوى أحلامك وتحوّله الى أدب؟ أم هي براعةُ السرد والقصّ ما تمنحُ الصورَ أشكالَها وقوالبها؟

بورخيس: إنَّ إعادة السرد الخيالي يجلب معه نظاماً للانظام الذي يشوب مادة الحلم. لكنني لا أستطيع القول فيما اذا كان النظام مفروضاً أم أنه كامنٌ داخل اللانظام، وأنه بانتظار أن يتضح بجلاء عبر تكرره في الكتابة. هل يجترح الكاتب الأدبي الخيالي نظاماً داخلياً جديداً ضد ـ العدمية؟ أعتقد أنني لو استطعت الإجابة على أسئلةٍ كهذه لما كنتُ قد كتبت أبداً!

هيني: هل تستطيع أن تعطينا بعض الأمثلة العملية على ما تعنيه؟

بورخيس: نعم. سأخبرك عن حُلم متكرر لطالما أثارني بشدة. قام قريبٌ لي صغير السن يُقيم معي غالبَ الأوقات ويسرد لي أحلامه كل صباح بالتعرض لتجربة هذا الموضوع المتكرر: كان تائهاً، ثم وصلَ الى وضوحٍ في المكان حيث رآني أخرج من بيتٍ خشبي أبيض. عند هذه النقطةَ كان يبتر تلخيصه للحلم ويسألني: «عمي، ماذا كنتَ تفعل في ذلك البيت؟»، فأجيبه: «كنتُ أبحث عن كتاب»، فيفرحُ كثيراً لهذه الإجابة. كان ما يزال قادراً، كطفل، على الانتقال منزلقاً من منطق حلمه الى منطق تفسيري. ربما تكون هذه هي الوسيلة التي تلجأ اليها كتابتي.

هيني: إذن؛ أهو الأسلوب ما يثير عملكَ في المقام الأول ويؤثر فيه، وليس المادة الفعلية للأحلام؟

بورخيس: بامكاني القول بتأثير هذين العاملين. ثمة مجموعة من الأحلام المتكررة عبر السنوات تركت بصماتها على كتابتي بشكلٍ أو بآخر. تختلف الرموزُ أحياناً، لكن الأساليب والبُنيات تظل هي هي. لقد حلمتُ كثيراً، على سبيل المثال، بأنني حُبستُ داخل غرفة، وبأنني أحاول الخروج، لكنني أجد نفسي في الغرفة ثانيةً. أهي الغرفة ذاتها؟ أسألُ نفسي، أم أنني أهرب الى غرفة خارجية؟ أم أعود الى الغرفة الداخلية؟ هل أنا في بوينس آيرس أم في مونتي ڤيديو؟ في المدينة أم في الريف؟ المسُ الجدار محاولاً استكشاف حقيقة مكان وجودي، محاولاً

العثور على إجابة لهذه الأسئلة، غير أن الجدار جزء من الحلم! لذلك فإنَّ السؤال يعود للأبد، تماماً مثل سائله، الى غرفته. لقد وفَّر لي هذا الحلم موضوعَ المتاهة أو التيه الذي يظهر كثيراً في كتاباتي. كما أن ثمة حلم يستحوذ عليَّ حيث أرى نفسي في مرآة بأقنعة أو وجوه عديدة، كل واحد منها مُركَّب على الآخر؛ أعملُ على تقشيرها أو سلخها وأنجحُ في هذا ثم أخاطبُ الوجهَ أمامي في المرآة، لكنه لا يُجيب؛ لايمكنه سماعي أو أنه لا يُنصت إليَّ. . ذلك أمرٌ من المستحيل معرفته.

هيني: أي حقيقة كان يحاول كارل يونغ أن يكتشفها في تحليلاته للرموز والأساطير؟ هل تعتقد أن النماذج الأصلية للإتجاه اليونغي تصلح كتفسيرات لما نتعرض له في عوالم اللاوعي الخاصة بالحلم والكتابة القائمة على الخيال؟

بورخيس: لقد قرأتُ يونغ بكبير اهتمام ولكن بغير اقتناع. إني أعتبره، في أفضل الأحوال، كاتباً خيالياً ومستكشفاً. إنه بعيد عمّا يمكن قوله بخصوص فرويد: ما هذا الهُراء!

كيرني: ما تقترحهُ هنا هو أن التحليل النفسي يمتلك قيمته كحافز خيالي أكثر من كونه مبدأً علمياً؛ هذا يذكّرني برأيك القائل أن جميع الأفكار الفلسفية إنما هي «فرع من الأدب الخيالي».

بورخيس: نعم، فأنا أؤمن بأن التفكير الماوراء الطبيعة ليس بأقل من الشعر كنتاجٍ للمخيلة. وفي النهاية؛ إنَّ الفكرة الوجودية عن الله هي الكشف الأعظمَ إشراقاً للمخيلة.

كيرني: ولكن، هل نحن من يكشف عن الله أم أن الله من يكشفُ عنا؟ وهل المخيلة المبدعة الإبتدائية إلهية أم إنسانية؟

بورخيس: آه، هذا هو السؤال. ربما الإثنان معاً.

هيني: هل أدّت تجربتك الطفولية مع الدين الكاثوليكي[5] إلى تغذية إدراكك أو إحساسك وفق طريقة ثابتة ما؟ إني أفكر بطقوسه وخفاياه أكثر من تفكيري بوصاياه اللاهوتية. هل ثمة شيء يمكن لنا تسميته بالمخيلة الكاثوليكية، والتي ربما تعبّر عن نفسها في الأعمال الأدبية، كما كان الأمر مع دانتي مثلاً؟

بورخيس: أن تكون كاثوليكياً في الأرجنتين يعني أمراً اجتماعياً أكثر من كونه روحياً. يعني أنكَ تنحاز كشخص الى طبقة اليمين، أكانت حزباً سياسياً أو جماعة اجتماعية. لم يكن هذا المظهر للدين مثار اهتمامي قط. النساء وحدهن يأخذن الدين على نحوٍ جاد.. كما يبدو. عندما كنتُ ولداً صغيراً وتأخذني أمي معها لحضور القُدّاس، لم أكن أرى رَجُلاً في الكنيسة إلاّ ما ندر. كانت أمي تملك ايماناً عظيماً. آمنت بالجنة، وربما يعني ايمانها هذا أنها في الجنة الآن. رغم أنني لم أعُد كاثوليكياً ممارساً ولا أستطيع مشاركتها ايمانها؛ إلاّ انني ما زلتُ أدخل غرفة نومها الساعة الرابعة صباح كل يوم ـ ساعة موتها قبل أربع سنوات (كانت في التاسعة والتسعين وفَزِعت من وصولها للمئة!) ـ لأقوم برشّ الماء المقدس ولأتلو صلاة الرب كما طلبت مني. ولِمَ لا؟ فالخلود ليس بالأمر غير الخاضع للتصديق أو للغرابة أكثر من الموت. ومثلما اعتادَ أبي اللاأدري[6] أن يقول: «الواقع يبدو كما هو عليه ـ نتاجُ إدراكنا ـ، كل شيء ممكن، حتى الثالوث الأقدس[7]». أنا أؤمن بالأخلاقيات، أؤمن

---

(5) لا أعرف لماذا قال عن الكاثوليكية أنها دين، بينما هي ـ كما نعرف جميعاً ـ مذهب ضمن الدين المسيحي؛ اللهم إلاّ إذا كان الصراع في ايرلندا بين البروتستانت والكاثوليك قد حوّل المذاهب الى أديان!، علماً بأن المحاورين إيرلنديين. (المترجم).

(6) Agmostic: من يعتقد بأن وجود الله وطبيعته وأصل الكون أمور لا سبيل الى معرفتها (المورد).

(7) الآب، والإبن، والروح القُدس. (المترجم).

بأن أشياء عالمنا إما طيبة أو سيئة، لكنني لا أستطيع الايمان بربٍ شخصي. وكما يقول برناردشو في باربارا الأسمى: «لقد خَلَّفتُ ورائي عروس الجنة». ما زلتُ مفتوناً بمفاهيم الماورائيات وخيمياء ما هو ديني، غير أن هذا الإفتتان جماليٌ أكثر من كونه لاهوتي.

كيرني: في Tlön وUqbar & Orbis Tertius تطرقت الى أن التكرار الأبدي للهيولى ينبثق أو يتبدى عن نموذج أو مثال ماورائي للنظام. ماذا كنت تقصد؟

بورخيس: لقد استمتعت كثيراً بكتابة هذا. لم أتوقف عن الضحك منذ البداية حتى النهاية. كان النص بأكمله مزحةً ما ورائية هائلة. إنّ فكرة العَوْد الأبدي فكرة رواقية[8] بالطبع. لقد شجبَ القديس أوغسطين هذه الفكرة عندما قارنَ الايمان الوثني بوجود نظام دائري للزمان ـ مدينةُ بابل، بالمفهوم الخطي، والنبوي، والمسيحي للزمان ليكون تحققه في مدينة الله، القدس. لقد انتصر هذا المفهوم الأخير وسادَ في ثقافتنا الغربية منذ أوغسطين. لكنني أعتقد بأن هنالك بعض الحقيقة في الفكرة القديمة التي تؤخر ظهور لانظام الكون والكلمات التي نستخدمها للحديث عن الكون، نظام مخبوء قد ينبثق ـ نظام للتكرار أو للتطابق.

كيرني: كتبتَ ذات مرة بأنه حتى وإنْ لم نستطع إثبات هذا النظام الدائري الخبيء، إلاّ أنه يبقى بالنسبة لكَ «أملاً رائعاً».

بورخيس: هل كتبتُ هذا؟ ذلك أمرٌ جيد، نعم، جيد جداً. إني أفترضُ بأن بلوغي سن الـ 82 يؤهلني لكتابة بضعة سطور جديرة بالتذكر. أما البقية فبالإمكان أن «تذهب الى القِذْر»، كما اعتادت جدتي أن تقول.

---

(8) Stoics، الرواقي: مذهب فلسفي أنشأه زينون عام 300ق.م. قال بأن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثر بالفرح أو الترح، وأن يخضع من غير تذمر لحكم الضرورة القاهرة. (المورد).

هيني: لقد تحدثت عن الضحك أثناء الكتابة. إنَّ كتبكَ مليئة بالمرح والإزعاج. هل وجدتَ أن الكتابة تشكل لك مهمة ممتعة، أم كانت وعلى الدوام تجربة صعبة أو مؤلمة؟

بورخيس: عندما كنتُ قادراً على الإبصار كنتُ، حينها، أحب الكتابة.. كل لحظة.. وكل جُملة. كانت الكلمات مثل أدوات اللعب السحرية التي ألهو بها وأحرّكها وفق جميع الطُرُق. لكنني، ومُذ فقدتُ الإبصار في سن الخمسين، لم أعد قادراً على الابتهاج بالكتابة بحسب هذا المفهوم. كان عليَّ أن أُملي كل شيء، أن أتحوّل لأكون رَجُلَ إملاء بدلاً من ولدٍ يلعب بالكلمات. إنَّ اللهو بالألعاب أمرٌ صعب عندما يكون المرءُ ضريراً.

هيني: أفترضُ أن الغياب المادي للقلم بينما تكون مُطوَقاً ومثبتاً الى طاولة المكتب يؤدي إلى إختلاف كبير..

بورخيس: نعم، ذلك يخلق اختلافاً كبيراً؛ لكن ما أفتقده هو القدرة على القراءة أكثر من قدرتي على الكتابة. أحياناً أتعامل مع نفسي بقليل من الخداع، بحيث أجمع حولي جميع أنواع الكتب ـ خاصةً القواميس ـ الانجليزية، والاسبانية، والألمانية، والايطالية، والايسلندية. تصبح هذه الكتب بالنسبة لي مثل كائنات حيّة، كائنات تهمس لي وسط الظلام.

هيني: وحده بورخيس من يقدر على خوض غمار تجربة فِعْل تخيّلي كهذا! كانت أحلامك وبوضوح كامل ذات أهمية كبيرة لك. هل بامكانك القول أن قدرتك أو حاجتك للإقامة في عالم الخيال والحُلم قد إزدادت، على نحوِ ما، بعد فقدانك للبصَر؟

بورخيس: مُذ بِتُّ ضريراً لم يتبق لي سوى مُتعة الحُلم، ومتعة التخيلات التي بمقدوري معاينتها. أحياناً تتفرع أحلامي خارج النوم لتدخلَ عالم صحوي. وغالباً ما أجدني أحلم، قبل أن أذهب للنوم أو

بعد أن استيقظ، وأهذي بِجُملٍ مبهمة وغامضة. تقوم هذه التجربة وببساطة بتعزيز ايماني الراسخ القائل بأن العقل المبدع يعمل بشكل دائم، وأنه بشكل دائم يحلمُ أيضاً وإنْ على نحوٍ ضعيف. إنَّ النوم مثل الحلم الميت، تماماً كاليقظة مثل الحلم الحي. أَحياناً لا أملك قُدرة الفصل بين هذا وذاك.

(دبلن، 1982)

ترجمة: الياس فركوح

ميروسلاف هولب

أوروبا الوسطى والعقل غير المؤيّد

ميروسلاف هولب (1923 ـ 1998) معروف على النطاق الدولي كطبيب وباحث في ظواهر المناعة وأسبابها، إضافة إلى صفته كشاعر وكاتب مقالات من تشيكوسلوفاكيا. تضمّنت أعماله المنشورة باللغة الإنجليزية الكتب التالية: «الطيران» و«قصائد من قبل ومن بعد» و«على العكس» و«اختفاء أعراض الرئة». تُعتبر محاولاته في التجسير بين الفنون والعلوم ظاهرة فريدة فعلاً في الأدب الأوروبي.

كيرني: هل تغيّر الدور الذي تلعبه النخبة المثقفة في تشيكوسلوڤاكيا منذ «الثورة المخملية» عام 1989؟

هولب: رُبما اختلفت نشاطاتنا نظراً لانسجامنا، أو قدرتنا على هذا الانسجام مع المؤسسة الحالية، والتي هي بالتحديد مؤسسة النخبة. إنها مؤسسة ثقافية أدبية. فالرئيس وغالبية الشخصيات المهمة للبلاد هم كتّاب مسرح. إن فاتسلاف هافل وعديد من الكتّاب والفنانين باتوا شخصيات في غاية الأهمية خلال الأحداث الأخيرة في براغ.

كيرني: وكيف أثّر هذا عليك؟ من المؤكد أن أحد أدوار الشاعر في تشيكوسلوڤاكيا تمثّل في المعارضة والنقد؟ ماذا حدث عندما تغيّر هذا الدور الخاص بالشاعر كمشاكس، الشاعر الذي يقول «لا» كشهادة تُدلى

كما في عنوان إحدى قصائدك «على العكس» ـ، ماذا يحدث عندما يتحوّل الشخص الرافض إلى طرف من أطراف المؤسسة أو إلى قائدٍ للبلاد؟

هولب: حسناً، أنا لا أعرف عمّا يتعلّق بالآخرين، لكن الوضع بالنسبة لي تحوّل قليلاً ـ ليس ثمّة ما يجعلني أقول لا للمؤسسة الحالية، وذلك لأنني أؤمن بعمق أنّ هذه مؤسسة ديمقراطية تمّ انتخابها بحرية، وأنّها تواصل التطوّر على نحوٍ ديمقراطي.

كيرني: ولكن، أليس هنالك معنى في أنه ينبغي للمخيلة ـ المخيلة الشعرية أو العلمية ـ أن تظلّ محافظة على موقف اللاتأييد؟

هولب: نعم، إنّ «اللاتأييد» كلمة جميلة. اللاتأييد ضمن العلاقة مع المؤسسة النخبوية القديمة، وردّة الفعل على الماركسية، واللينينية، والماديّة «العلمية» لمرحلة الخمسينيات والستينيات والسبعينيات والثمانينيات. ثمّة معنى الآن في كوننا نتحوّل أو نتحرّك بمبالغة نوعاً ما باتجاه ما هو مضاد للجانب الإنساني العلمي للأشياء. لقد بات العلم كلمة قذرة تقريباً. ولأنني لستُ عالماً ممارساً فقط وإنما أنا عالمٌ صاحب إيمان؛ فإنني في وضع يضطرني لأن لا أوافق أحياناً على الاتجاه السائد في عالم الأدب.

كيرني: على ضوء حقيقة أنّ العلم كان يشكّل اللغة الرسمية للماركسية ـ اللينينية والماديّة الجدلية ولخطابها أيضاً في الكتلة السوڤييتية، كما كان الأمر في تشيكوسلوڤاكيا؛ ماذا بوسع شخص في وضعك أن يعمل لإعادة الإعتبار لإسم العلم، وللدور الإيجابي الذي يُمكن للعلم أن يلعبه في المستقبل؟

هولب: حسناً، فلنراجع بعض الحقائق الثابتة. ما هو التاريخ الحقيقي.. ماذا كان؟ بالطبع كان النظام، النظام الشيوعي، يستخدم الشعارات العلمية أو العلمية الزائفة عند كل خطوة ممكنة. لقد دُمغت الماركسية بعلم العلوم حتّى عمّ العلمُ كافة الأرجاء. وبالطبع كانت

المنظمة العلمية، أكاديمية العلوم، تُرسم اتجاهاتها من قِبل الحزب ويتمّ إدارتها من قبل الحزب أيضاً. كان للنظام السيطرة الأثقل الممكنة على «علمية» الوصول إلى الأشياء. كان ذلك مدهشاً ـ وما كان معروفاً على نحوٍ واسع ـ إلاّ أننا أقمنا فاصلاً بين العلم البرجوازي، الغربي، العلم «الخاطئ»، وبين علمنا الجماهيري ـ الروسي، التشيكي، والبلغاري. كان هذا هو الموقف الرسمي، غير أنّ الوقائع الفعلية أشارت إلى أنّ النظام أو الأجهزة الأمنية كانت تتجاهل « العلوم المادية للجماهير». لقد حاولوا على الدوام سرقة بعض التكنولوجيات الحديثة من الغرب. والذي كانوا يدعمونه، تحت السطح الظاهر، هو العلم الزائف، والإيمانات بقوى خفيّة وإخضاعها لسيطرة البشر، والطبّ المؤسّس على إتاحة المجال لإخضاع المرضى للاختبارات، وهكذا دواليك. إني أعرف هذا لأنني عملت موظفاً في إحدى المستشفيات، وكانت بعض الزعامات الحزبية تطلب لنفسها المعالجين المشعوذين حين يأتون إلينا، وليس رجال الطب الرسميين؛ إذْ كانوا يؤمنون بتلك الفئة إيماناً عميقاً. لذلك؛ فإنّ مجمل الحيازة العلمية للنظام تنحصر في هذا التعريف المضاد للحركة العلمية.

كيرني: بالمقابل من تلك العلوم الزائفة، والعلوم المستندة إلى السحر والتنجيم؛ هل تقوم بالدفاع عن وصفٍ دقيق للعلم، كمجرّد تحليل أو مجرّد وصف، أم هي طريقٌ واضحة؟

هولب: أستطيع عبر طرقٍ علمية أن أعيّن أمراً أو شيئاً يطرح جميع الأسئلة، وليس بعضها فقط. عليك أن لا تكون ساخراً، بل صاحب نزعة شكّاكة على نحوٍ حاد حيال كلّ شيء، بما فيه العلم ذاته. في الحقيقة، إنّ العلم هو الاجتراح الإنساني الوحيد الذي يتصف بالإستبداد، وذلك إنْ أخذنا بالاعتبار تعريفه أو بنيته ـ إذْ أنّه يعيد تعيين نفسه وبنائها بمحض إرادته الحرّة.

كيرني: ولكن، أليست هذه هي النقطة حيث باتت الفلسفة والعلم في وضعية تصالح؟ إنّه يشكّل بالتأكيد تحدّياً للميل الحديث نحو فصلهما إلى ثقافتين معزولتين ـ العلم في جهة والإنسانيات (الفلسفة، والشعر، والفنون) في جهة أخرى. وأنت، في محاولتك للجمع بين الخيال العلمي والخيال الشعري، هل تعتبر نفسك شخصاً يستعيد تقليداً ضائعاً تمثّل في عصر النهضة والعصور الوسطى، أم هي عودةٌ إلى اليونان وأصول أوروبا الغربية، وبالتالي إقامة العلاقة المفرحة بين العقل والخيال؟

هولب: حسناً، لقد تمثّل هذا بعصر التنوير على نحوٍ قاطع، وكذلك في التقليد الأرسطي أو التقليد الإغريقي ـ الروماني. وإذا ما أردنا وضع المسألة بشكلٍ واضح فيمكننا القول بأنّهما كانا شيئاً واحداً ـ هي قصة القصص الأسطورية أو الخرافية، هي العلوم على النسق المحدّد للبلاغة أو ضمن الأدب.

كيرني: متى بالضبط حدثت عملية الفصل في الغرب، كما تراها أنت؟ وهل تعتقد بأنّ هنالك أي قدر من الأمل في إبطال هذا التعارض؟

هولب: رُبما تكون عملية هذا الفصل قد جرت أثناء الثورة الصناعية الأولى. لقد حدث التحوّل فعلاً في القرن الثامن عشر. ومن الواضح أن ذلك كان مرتبطاً ببنية المجتمع، وباقتصادياته الأساسية حيث بدا أكثر تجلياً وتعبيراً.

كيرني: لقد بات العلم متماثلاً مع التدمير الصناعي للطبيعة. إنّي أفكّر بحركة نقد العلم كعاملٍ ساعد على عُزلة الفرد ونزع إنسانيته، والتي قام بها أُناس أمثال الشعراء الرومانسيون، وليام بليك وغيره.

هولب: سوف أُصرّح على نحوٍ شكّاك وهزلي بأنّ الهوّة أو الشق بين العلم والفنون قد اتخذت تعبيراتها الواضحة في المجتمعات التي تستطيع توفير ذلك. ففي حركة التنوير التشيكية، وعند تصاعدها المفاجئ والوطني في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، لم يكن هنالك

مثل هذا الشعور لأنّ الأمة كانت تقاتل من أجل شكلٍ من أشكال النجاة والبقاء على قيد الحياة. أنا لا أستطيع القول بأنّنا كدنا نُباد، غير أنّ اللغة كانت في وضعية إعادة التأهيل في القرى، وكذلك عبر البلاد، ولم يعد للغة المثقفة أيّ مكان بعد ذلك. هكذا، وبناءً على هذا الظرف، فإنّ إعادة تعريف أو تحديد الأمة قد جاء بالطريقة نفسها في الفن، وفي الشعر، وفي العلوم. لهذا السبب صار للعلوم مكانتها الملحوظة والعميقة ضمن الحياة الوطنية. غير أننا كُلّما تحوّلنا نحو المجتمع الحديث نبدأ بفرز هذه الأشياء عن بعضها بعضاً، والتي تُظهر بوضوح مشكلة «الثقافتين». إنها مشكلة المجتمعات الثريّة، المجتمعات القادرة على توفير ذلك.

كيرني: إنّه لأمرٌ مثيرٌ حقاً حين نرى أنّ البعض من الآباء المؤسسين لتشيكوسلوفاكيا الحديثة، وإنّي أفكّر الآن بجان هوس Jan Hus ـ عالم اللاهوت الإنساني، ومن بعده كومينيوس Comenius، ثم ماسارايك Masaryk الأب المؤسس للأمة التشيكوسلوفاكية؛ أنّ هؤلاء جميعاً كانوا ينتمون إلى الذهنية المتسائلة ذاتها. لقد كانوا جميعهم علماء بصرف النظر عن التخصّصات التي اشتغلوا في حقولها ـ اللاهوت، الفلسفة، التعليم، الفن.

هولب: هذه طريقة جميلة في توصيف المسألة، «الذهنية المتسائلة». وإنّي أعتقد بأنّ التقليد الخاص بالبروتسانتية التشيكية والتي تطوّرت مع هوس وكومينيوس، ثم استمرّت إلى نهايات القرن التاسع عشر، إنّما كان تقليداً اشتركت فيه كُل الصياغات التشيكية اللاحقة ذات العلاقة بالإقناع، ولم يحدث التقسيم فيها إلاّ خلال هذا القرن على نحوٍ تكون فيه المشاعر الرومانسية في جهة والنتائج والمترتبات العلمية في جهةٍ أخرى. أنا أودّ الإعتقاد بأنّ ذروة التفكير التشيكي قد تجلّى في العقل المتسائل.

كيرني: إذنْ، لقد كانت العلوم حتّى هذا القرن جزء لا يتجزأ من الثقافة العامة في بلدك؟

هولب: الإنسان في الشارع يفكّر بالعلوم من خلال السياق الخاص بالتقليد العلمي التشيكي، وكذلك من خلال وجود المؤسسة العلمية مثل المتحف الوطني، والجامعة التشيكية. وحتّى إبّان نهايات القرن التاسع عشر، كان الصراع الأساسي في العلوم هو صراع من أجل إيجاد مساهمة تشيكية في العلوم، من أجل علوم تشيكية بمعنى من المعاني. نحن الآن، بالطبع، في أواخر القرن العشرين ونتخذ اتجاهاً معاكساً. إنّه لأمرٌ في غاية الصعوبة أن تُبقي على لغتك الوطنية أو لغتك المتّصفة بالأقلية داخل العلوم، وذلك بسبب وجود لغة عالمية واحدة تم تكييفها جيداً لتتلاءم والحاجات العلمية، حتى في سبيل جوهر القواعد اللغوية والمعلومات ـ إنها اللغة الإنكليزية. فقواعد المعلومات بُسِّطَتْ بالإنكليزية. لذا؛ فإنها اللغة العلمية العالمية، وإنها صاحبة العلاقة بالكومبيوتر على نحوٍ حميم.

كيرني: لقد شهدت تشيكوسلوڤاكيا صراعاً على صعيد الهوية الوطنية والثقافية، فهناك التشيك من جهة.. والسلوڤاك من جهة أخرى. ما الذي تعتقد بأنه يشكّل مكاناً أو موضعاً رئيسياً لهذه الهوية؟ أهي الشعوب، أم المناطق، أم الاتحاد الفيدرالي الأوروبي الذي يبدو أنه آخذ بالظهور الآن داخل الجماعة الأوروبية الممتدة؟

هولب: هذا سؤالٌ شخصي محضْ. بالنسبة لي، المسألة ليست جغرافية الموقع، وكذلك ليست ذات علاقة حتى بالجذور العميقة لبوهيميا أو سلوڤاكيا، أو المملكة التشيكية، أو أمر آخر. المسألة بالنسبة لي تتمثّل في فكرة التشيك سلوڤاك. قد لا تكون فكرة عنصرية تماماً، لكنّني أحبّ تشيكوسلوڤاكيا بلا خطّ الوصل بين شقيّ الكلمة[1]. أنا ببساطة أحبّ كامل تشيكوسلوڤاكيا. كما أنّني لا أستطيع أن أكون ضد

(1) القصد هو أنّ بلده مشكّلة من اتحاد يجمع بين التشيك والسلوڤاك حين جرى الحوار. لكنّ الإنفصال حدث بينهما عام 1993. (المترجم)

الإتحادية الفيدرالية لأوروبا بكل تأكيد، إذْ هذا سيكون بمثابة حماقة وخطوة محافظة كبيرة. إنّ هدفنا وأملنا يتمثّل في الإندماج، ولكن أن نندمج لا كتشيك وسلوڤاك، لأنني أفضّل أن يتم الإندماج كتشيك سلوڤاك[2]. لدينا أدب تشيكي وأدب سلوڤاكي. وفي بعض الحالات نعرفُ عن الأدب البريطاني أو الأدب الإيرلندي أفضل مما نعرف عن الأدب السلوڤاكي، والعكس صحيح. نحنُ لا نز ال نقوم بالترجمة بين التشيكية والسلوڤاكية. هذا ليس أمراً ضرورياً، هذا أشبه بالأسكوتلندية ـ الإنجليزية والإنجليزية ـ الإنجليزية. ليس ثمّة فرق. ولكنّنا لا نزال نترجم. فالأخبار تُنقل باللغتين، على سبيل المثال.

كيرني: أنت تشيكي أم سلوڤاكي؟

هولب: أنا تشيكي. زوجتي الثانية كانت سلوڤاكية. ولكن من يعلم من نحن؟ لقد اكتشفتُ أنّ أحد أسلافي كان من الموريين Mores. بالتعريف المحدّد فإنّ الموريين كان إسماً يهودياً، ولذلك فأنا لا أعرف من أنا. لستُ أكترث إن كنتُ تشيكياً أم سلوڤاكياً. فالأمر بالنسبة لي سيّان. فأنا أحترم كوني تشيكوسلوڤاكياً كما هي هويتي العريضة، لكنّها مع ذلك هويّة واضحة، ولذلك أودّ أو أُبقي عليها كما هي.

كيرني: إذنْ، فأنت خليطٌ أسوةً بمعظم الأوروبيين اليوم؟

هولب: نعم، إنّ هذا يندرج حتى في السياق البيولوجي ـ التهجين، إنّ تغيّر الأجناس هو الذي يُؤخذ بعين الاعتبار. وحتّى التنويع بين الهويات الوطنية في أوروبا الموحّدة، بهذا المعنى، سيشكّل سمة بيولوجية إيجابية.

كيرني: أنت تقترح بوجوب انفتاح تشيكوسلوڤاكيا على هذه التعددية للهويات الوطنية والثقافية. ولكن، هل ستذهب أبعد من هذا لتقول

---

(2) لاحظ أنّه قام بحذف واو العطف، دلالة على الدمج لا الفصل. (المترجم)

بأنّ أوروبا ذاتها، ككيانٍ أو ككل، ينبغي أن تنفتح على ثقافاتٍ أخرى، على اختلافاتٍ ثقافية قائمة خارج حدودها؟

هولب: إنّ أوروبا، على نحوِ من الأنحاء، موجودة ومالئة للمكان بكامله. أوروبا موجودة في كلّ مكان. أستراليا ليست موجودة في كل مكان، وكذلك آسيا، وأيضاً الصين ليست في كل مكان؛ غير أن أوروبا في كل مكان تقريباً. وهنا تكمنُ المشكلة والمتمثّلة بكيفية تحديدها أو تعريفها. ليست هناك حدود أوروبية واضحة: رُبما يكون هذا جزء من الميراث الخاص بتاريخ أوروبا الاستعماري. أوروبا أمة في غاية التركيب والتعقيد، وإنّه من الصعوبة بمكان التنبؤ بكيفية تأثرها بالثقافات الأخرى. لقد تمّ لأوروبا فعل التأثير على أرجاء العالم سوى تلك المناطق والزوايا الأكثر انزواءاً وبعداً. تماماً كأميركا التي أثّرت على ثقافة العالم. لقد أُتيحت لي مؤخراً فرصة لزيارة الهند، والصين، وتركيا، ولقد دُهشت أمام ازدياد عدد الفنادق الأميركية، والسيّاح الأميركيين طبعاً. فالرحلات السياحية ظاهرة أميركية بنسبة أو بأخرى. على سبيل المثال، إنّ الذي بقي لتركيا في اسطنبول هو الجامع الأزرق، أو المساجد الأصغر، وبعض الشوارع الفقيرة ـ أما الباقي فهو سجائر المارلبورو وبضائع استهلاكية أميركية أخرى.

كيرني: كيف يُمكن للمرء أن يتعامل مع هذا الحضور الشامل لأميركا في العالم اليوم؟

هولب: هنالك خياران لا غير. نحنُ نستطيع المحافظة على دُولنا، وعلى وجه وقلب البلد، وأن نبقى فقراء، كما هو الأمر في بلدانٍ آسيوية. أو أننا نأخذ بالتأمرك، ونحصل على جميع الدولارات من حركة السياحة، ونبدو أشبه ما نكون بـ «ديزني لاند».

كيرني: ولكنْ، هل ثمّة معنى في إمكانية أن تستعيد ثقافتك التشيكية موقعها وسط أوروبا، كنطقة تتوسّط أوروبا، بالمعنيين الجغرافي

والسياسي، وأن تجد «طريقاً ثالثاً» بمعزل عن ثنائية الشرق والغرب؟

هولب: قبل سنوات، حتى ونحن تحت الحذاء الروسي، قامت مجلة هنغارية بطرح هذا السؤال ـ هل هنالك ثقافة غربية وهل ثمّة ثقافة شرقية؛ هل هنالك طرازٌ أميركي للقوة المتفوّقة وطرازٌ روسيّ لهذه القوة؛ وهل ثمّة وجود لشيء آخر، طريق ثالث، طراز ثالث للثقافة، طراز أوروبا الوسطى؟ وكان الجواب عن السؤال الأخير بنعم، ثمّة طراز ثالث للثقافة. ذلك أنّ كل شخص في هنغاريا، وبولندا، وتشيكوسلوڤاكيا سوف يقول: نحن نختلف عن الطرفين بما هو جيّد وبما هو سيءٌ أيضاً.

(دبلن، 1991)

ترجمة: الياس فركوح

جاك دارّاس

مصرفيون وشعراء: عباقرة الشمال

جاك دارّاس (1939 ـ   ): شاعر فرنسي وأستاذ للأدب في جامعتي باريس وأميين Amiens.

من كُتبه «ما وراء نفق التاريخ»، و«عبقري الشمال»، و«كونراد والغرب»، و«سيرة الجنس البشري».

كيرني: عند أي لحظة بالتحديد ترى أنك قادر على تعيين ولادة أوروبا الحديثة؟

دارّاس: عند زمن المصرفيين، زمن التُجّار، الناس الذين يخاطرون بأنفسهم من خلال عملاتهم ونقودهم المعدنية. لقد جاؤوا من لومباردي، من شمال إيطاليا، عابرين جبال الألب بحماية الحُرّاس ليصلوا إلى المرحلة الأولى، ليون، المدينة المركزية، والتي نُطلق عليها بالفرنسية **يافطة الانعطاف** لجميع فتوحات الإيطاليين لأوروبا. وبعد ذلك، يرتحلون شمالاً، متجنبين باريس، قاصدين أماكن مثل ريمس Reims وترويس Troyes لينتهوا في مدينة المُدن، والتي لها صلة حميمة باسمي، صِلة حميمة بمشاعري ـ آرّاس Arras في شمال فرنسا ـ حيث كانت بمثابة السوق الأعظم لجميعهم في ذلك الوقت. غير أنّ التُجّار، وبسبب من صفتهم المتحركة، بسبب الحركية التي في طبيعة المال ذاتها،

في تبادل البضائع؛ فإنهم جلبوا معهم خاصيّة تبادل الأفكار. أنت لا تستطيع فَصْل تبادل البضائع عن تبادل الأفكار. إني أعتقد بأن أوروبا قد تطورت من خلال هذا الضَرْب من الإتجار بالأفكار، بالعملات المالية والأنماط، عبر البلاد، وفي الهواء الطلق لساحة آرّاس، على سبيل المثال. كان الشعراء يتواجدون هناك أيضاً. وبالطبع ما كانوا يملكون المال. كانوا يتوسلون المال طوال الوقت، يتوسلونه من الأمراء، من المصرفيين، من التُجّار: يسدّون جوعهم بوجبة مجانيّة هنا وهناك، ويقدّمون مقابل هذا قصيدةً، أو يفرقعون بنكتة إذا لم يكن المصرفيّ مُحسناً اليهم. هناك تحصل على الشعر، والعلم، والتجارة، والصرافة كذلك.

كيرني: يبدو أننا نتحرّك اليوم باتجاه بنك أوروبي مركزي ستكون عملته هذا الإيكو ECU[1] الشهير. نحن لا نعرف ماذا سيُرسم أو يُنقش على وجه العملة، لكن من المفترض أنه تنويعٌ أو تغيير على حلقة النجوم لأوروبا. ولسوف يشعر بعض الناس بأن العملات القديمة حيث تجد فيها ملكك، وملكتك، ورئيسك، وبطلك الوطني أو بطلتك، هي عملة تعنيهم أكثر لأنها تحمل ترميزاً ـ شكل الرأس على ورقة الجنيه أو على معدنه ـ، هي عملةٌ تُعطي شيئاً من المعنى للرابطة، شيئاً من المعنى بأنهم كانوا يتحكمون بحيواتهم. فأنتَ بتحرككَ من عالم الإيكو ECU صوبَ عالمية أوروبية عريضة (على سبيل توصيف العبارة بالنقود) فبإمكانك، عندها، القول بأننا نتجه نحو ثقافة ذات قاسم مشترك أدنى: ثقافة حيث تكون لأوروبا موضع المشاركة بُعداً عادياً مؤكداً، والتجانس الذي نمتلكه جميعاً ضئيلٌ، وحيث أننا بدلاً من تثبيت تمايزاتنا الوطنية والمحلية، فإننا ببساطة نتطابق مع الضرب نفسه من المفهوم الأوروبي الجامع.

دارّاس: أنا لستُ اقتصادياً، غير أن القليل الذي أعرفه عن التاريخ

---

(1) العملة الأوروبية المقترحة قبل اعتماد الـ «يورو» أواخر عام 1999، (المترجم).

يقودني إلى أن نظام الإيكو ECU كان موجوداً منذ العصور الوسطى. أقصد بأنك كنتَ تمتلكُ عملتك الثابتة، ولكن ما هي العملة الثابتة بمعنى المال؟ لقد كانت الذهب. فجميع النقود والعملات المحلية تم التعامل معها وفقاً لمقياس الذهب. ولذلك؛ كان بمقدورك أن تتحدّث عن وحدة المال. وتماماً مثلما كان الحال في العصور الوسطى، وفقاً لمقياس الذهب الأوروبي؛ كانت اللاتينية هي المعتمدة على صعيد اللغة. كان بإمكانك التواصل مع الشعوب الأخرى من خلال اللغة اللاتينية، كما نتواصل نحن من خلال الانكليزية هذه الأيام. كلا، أنا لا أعتقد بأن الوضع قد أصابه التغيّر على نحوٍ كبير. أنا واثق تماماً بأن الناس في القرنين الثالث والرابع عشر لا بد وأن قالوا، كما تقول أنت الآن، بأن تماثلاً ورتابةً فُرِضَ الشعور بهما عليهم، وهو ناتجٌ عن فقدان التمايز، والمحلية، وخواصها الفريدة. أعتقد أن هذا بالضبط هي أوروبا: تعمل على أن تحتشد معاً، أن تخرج متجمعة، عبر الزمن، وبشعورٍ بالوحدة، بينما تتركُ حال التشوش والفوضى هناك في القَعْر. حسناً، هذه هي الديمقراطية، ماذا تكون الديمقراطية غير محاولة لإحياء وفَرْض نظام أو قانون على رأس اللانظام الهائل الذي يَصخبُ في الأسفل؟

كيرني: إذن؛ هل توافق على فكرة ت. س. إليوت القائلة بوجود عَقْلٍ كُليّ لأوروبا، والذي هو وحدة التقاليد؟

دارّاس: أعتقد بوجود هذا العقل الكُليّ.

كيرني: وكيف لكَ أن تُعيّن هذا؟

دارّاس: أقول بأنها الثقافة. إنَّ الثمن الباهظ الذي دُفِع في سبيل الثقافة والعلم كان بمثابة الاستثمار. أعني بأنني متأثرٌ للغاية بحقيقة أن بعض الـمُدن في القرن الرابع عشر، وباريس من ضمنها أو مُدن إيطالية مثل بادوا Padua أو بولونيا، كانت تتحلّى بحنكةٍ تكفي لأن تُدرِك بأن المال بحد ذاته ليس كافياً، وأنّ عليها أن تستثمره بالتعليم. وأنّ مدناً

قديمة مثل آرّاس، مثلاً، قد انحدرت في قيمتها بين ليلةٍ وضحاها تقريباً بسبب من أنها لم تدرك بأنّ عليها إنفاق أموالها في التعليم، والعلوم، والفن. لم تؤسَس جامعة في آرّاس، بينما أُسست الجامعة في باريس، في السوربون. ولقد اندفعت جميع أُمم أوروبا صوب السوربون.

كيرني: ألم يكن هذا الاستثمار بالثقافة والتعليم مجرد قِشرة خارجية لغاية التزيين؟

دارّاس: بالطبع لا، ولهذا السبب نشاهد سطوع شهرة مُدن فَلَمَنكَيّة[2] وهولندية وألمانية، مثل آنتورب Antuerp، وخصوصاً عند ظهور الرسم. ولهذا أيضاً شهدنا سقوط تلك الـمُدن القروسطية التي افتقرت إلى وضوح الفكر بحيث يمكن، لو توفّر، أن يقودهم صوب التعليم بدلاً من مجرد جَمْع المال مثلما فعل المصرفيون والتُجّار. إنّ دَرْس أوروبا الحديثة يتمثل في أنّك لا تستطيع فَصْل الاقتصاد عن الثقافة.

كيرني: لماذا أنت مفتونٌ بعموم الثقافة الأوروبية الخاصة بالعصور الوسطى الزاهية؟ فأنت تعاود الرجوع دائماً في كتاباتك إلى تلك المرحلة، وغالباً ما يتمثّل نموذجك المختار في بورغوندي Burgundy[3]. لكنّك تتخذ من أجزاء أخرى مختلفة في شمال أوروبا نماذج إضافية أيضاً لإيضاح وجهة نظرك. ما الذي ترى أو تشعر بأننا فقدناه في فترة إزدهار العصور الوسطى، ومن الممكن استعادته ثانية؟

دارّاس: أشعر بأن في ذلك الوقت كان يوجد إحساسٌ بالطاقة

---

(2) Flemish: فَلَمَنكي، الفلمنكيون: شعب الفلاندر. البلجيك. (المورد)

(3) Burgundy: منطقة تاريخية في وسط شرق فرنسا، تعتبر مدينة ديجون Dijon مركزها وعاصمتها التقليدية الشهيرة. أثناء الحكم الروماني تحوّلت مدينة أوتن Autun إلى مركز للتعليم وعاصمة لشمال شرق الـ Gual والتي تتكون الآن من فرنسا الحديثة، وبلجيكا، ولوكسمبورغ، والجزء الألماني الواقع غرب نهر الراين. ـ (G.A.E).

والديناميكية في فعل الأشياء. أدركَ الناسُ بأن المجتمع الإقطاعي، وكذلك النُظم الاقطاعية، إنما هي بُنى آيلة إلى الزوال وعلى طريق الانتهاء، بُنى تتلاشى، وبأنهم كانوا يحررون أنفسهم من ذلك النوع من النظام أو القانون الجاثم أو المفروض عليهم. كانوا قد بدأوا يكتشفون سعادة الحرية. لقد تخلّقت تجربة الحرية هذه في أوروبا لأول مرة في المدن الشمالية، وليس في المدن الجنوبية. ولقد تحققت عملياً عندما قام بضعة تُجّار شُجعان بالمطالبة بحريتهم من مالكي الأراضي، ومن الكنيسة، أو من الملك، وعلى نحوٍ ذكي وقاسٍ خالقين بذلك عداوة بين الأطراف المسيطرة، في سبيل إحراز معنىً حقيقياً للحرية والإنعتاق. حرية الاتجار. وهكذا ولدت حركة عبور الحدود المتبادلة لتجامِل الغرباء وتتقبلهم بدلاً من استيفاء الجباية منهم أو فرض الضريبة عليهم.

كيرني: إذن، لقد كانت أوروبا المنفتحة على التبادل والحِراك؟

دارّاس: بالضبط. كانت أوروبا السوق الحرة في عملية التبادل بين أقوام الشمال، ويمكنك معاينة ذلك في تخطيط المدن بساحاتها الشهيرة. إنّ الكلمة الفرنسية «**ساحة Place**» جميلة للغاية نظراً لبساطتها، إنها مفتوحة جداً، وذات تمثيل لصورتها في بروكسل مثلاً، أو في آرّاس، في تلك المساحات ا لـمُحاطة بالممرات الـمُقنطرة والتي يحتمي بها التُجّار والمصرفيون من الأمطار. بإمكانك أن تسمع حتى الآن أصوات ذلك الصخب الناتج عن الجموع التي تتبادل المواد، وخشخشة العملات المعدنية، والتلاعب اللفظي والتوريات لشعراء آرّاس، الذين كانوا كُثر في ذلك الزمن. حين أذهب إلى مكانٍ مثل ساحة بروكسل، أو السوق الكبير، يكون بإمكاني مواصلة الإحساس بمعنى الانفتاح الرحب تحت السماء، حيث يسود الله في مطرحه هناك، في الأعلى، ليس قريباً جداً من الأرض، تاركاً البشر رجالاً ونساءً لانشغالاتهم اليومية، لأعمالهم العادية، مُفسحاً لهم المجال لأن يُحْكَموا بحياة ما هو مشترك بينهم

وعمومي، لأن يُحْكَموا بالسلطات البلدية، نعم هي هذه النقطة أو المفصل؛ لقد قام الناس بانتخاب مَن يمثلهم من بين التجار أنفسهم.

كيرني: أهذا هو رمزك لولادة الديمقراطية الأوروبية؟

دارّاس: إنها ولادة الديمقراطية. إنّ رأيي القابل للجدل هو أن الديمقراطية الحقة قد وُلِدَتْ في شمال أوروبا، وهذا ما نميل إلى نسيانه. نحن لدينا ريبةٌ قوية وشكوك تجاه ثقافة الشمال، وذلك بسبب نزعة الطوائف الدينية الجرمانية للقرن التاسع عشر والتي طال أمدها، للأسف، عبر التاريخ النازي. غير أني أعتقد بأن الشمال كان ذات يوم مبهجاً للغاية، ومثقفاً للغاية، ومنفتحاً على كافة العناصر، وعالمياً للغاية ـ إنّ هذا هو الشمال الذي أريد إستعادته.

كيرني: هذه هي الأراضي الواطئة، الفلاندرز، شمال فرنسا، بورغاندي...

دارّاس: وكذلك شمال إيطاليا، بالطبع. لديكَ ذاك الطريق الاستثنائي الذي يربط مُدناً مثل ڤينيسيا، والبندقية، وليون، صُعُداً باتجاه آنتورب، وحتى لندن.

كيرني: ولكن، كيف تُفسّر حقيقة أن كثيراً من شعوب الدول الأوروبية الحديثة ـ بإمكانك القول بالحداثة الأوروبية بالعموم ـ حين صوّبت نظرها نحو أسبقيات يمكن الاستشهاد والاحتذاء بها كسُلطة، إنما نظرت إلى جنوب أوروبا، إلى اليونان وروما؟

دارّاس: يمكن أن يكون مفهوم الديمقراطية قد اجتُرح في أثينا، غير أن الحياة الفعلية للديمقراطية بدأت في الشمال. ما أعنيه هو أن الشعب الفرنسي لا يريد أن يتم تذكيره بأن الاسم فرنسا France وفرنسيين French قد طلع من قبيلة ألمانية تُدعى الفرانكس Franks.

كيرني: ولِمَ هُم مُحرجون من هذه المسألة؟

دارّاس: هُم مُحرجون بسبب الحروب المتتابعة منذ 1870 فصاعداً. نحن من المفترَض أن نكون خصوم الألمان بامتياز؛ ولقد كان هذا للأسف حقيقياً جداً خلال الحروب الدموية المتعاقبة. ولكن في كلمة فرنسا France، في كلمة الفرنسي French، فإنك تقع على الفرانكي Franc والذي هو بالضبط الجذر نفسه لكلمة الحرية Freedom. أنا لا أريد الإنخراط في ضربٍ من ضروب فقه اللغة الكاذب، ولكنك تملك الإحساس بالاختراق في الجذر اللغوي الواحد، الاختراق التحرري، اختراق الأشياء وتحطيمها إلى إثنين أو بعيداً عنها جميعاً. فرنسي، فرانك، الحرية. لقد وقعتُ على أمرٍ في غاية الغرابة لم أكن أعرف عنه إلاّ مؤخراً: لقد كان الملك لويس الحادي عشر هو المؤسس لدولتنا الفرنسية في القرن الرابع عشر. هذا الملك المراوغ مارس خديعة سيئة ضد مواطنيّ من آرّاس في مرحلة من المراحل، لرفضهم أن يكونوا من ضمن المملكة الفرنسية. لقد تطلعوا صوب الفلاندرز، صوب الشعب الفلامنكي، وقاوموا لويس الحادي عشر. كان ملكاً داهية إذ بدأ بترحيل ونفي الشعب الآرّاسي. ربما يكون إسمي قد جاء من حقيقة أنّ أسلافي تم ترحيلهم في فترةٍ ما، ولهذا كان دارّاس.. مشتقة من آرّاس. لقد استُعمرَ الشمال من قِبَل فرنسا. أنا أحب أن يكون تحرري من الإستعمار على نحوٍ إيحائي أو إيمائي. ليس تحرراً عنيفاً، وإنما عبر إعطاء الفرنسيين درساً في التاريخ، وتذكيرهم بالأسس التي قامت عليها القومية الفرنسية، وبماذا تشكلت دولتنا الوطنية، وأن أقول لهم: «إنّي أفضّل العودة إلى دولة الساحة، إلى دولة الـ «Place»، وذلك لكي أبدأ من جديد، لكي أستبدلَ الخيوط التي كوّنت النسيج المطرّز بالألوان، والذي تم تمزيقه على نحوٍ سخيف. إنّ هذا جزء من افتتاني بشمال فرنسا، لأنني أعتقد بأن المنطقة كانت المختبر لِمْا ستكون عليه أوروبا القادمة، أوروبا التي لن تجيء أبداً، التي لم يُكتب لها أن تمرّ، لأننا بدلاً من هذا صار لنا وطنيون وجنسيات. نحن نبدأ في أوروبا الجديدة بالعودة، ربما،

إلى ذاك النسيج الملوّن المتسامح والخَلاّق الذي اتصفت به أواخر العصور الوسطى. هذا هو أملي.

كيرني: سأحاول إعادتك إلى سؤال الثقافة على نحوٍ أكثر تحديداً. لقد حاولت أن تثبت بأننا في مرحلة ازدهار العصور الوسطى قد امتلكنا ثقافة أوروبية جامعة، حيث توزعت مركزيتها في دولٍ مدينية صغيرة أو في ثقافات اشتهرت بالتعددية، وبالتركيب، وقدّمت أعمالاً بواسطة رَسّامين مثل بوش Bosch[4] وبروغيل Bruegel[5]، اللذان قاما بتوحيد الثقافة الرفيعة مع الثقافة الشعبية، هل كان هنالك معنى أو إحساس، في ذلك الزمن، بأن الثقافة متوفرة للمجموع، متوفرة لعموم الناس؟

داراس: أعتقد بأنّ الرسّامين، وخاصةً أولئك الفلامنكيين، كانوا يريدون من الرسومات أن تكون موضع تفكير وتأمّل وأن تُشاهَد من قبل الجميع ـ في الكنائس بالطبع وفي المقام الأول. ذلك أمرٌ صحيح تماماً مثلما هو الأمر المتعلق بالموسيقى؛ إذ كانت الموسيقى الأساسية في تلك الأزمان ذات أنغام أو أصوات متعددة حيث شكّلت لي إظهاراً للديمقراطية في الأغنية. إنها في غاية التزمت والصرامة، في غاية البرود بمعنىً ما، غير أن مجرّد الإنصات إلى كل تلك الأصوات التي تتقاطع مع بعضها بعضاً، والتي تخلقُ جهارةَ صوتٍ يملأ شيئاً فشيئاً صحونَ الكنائس حيث يجلس الـمُصلّون في الكاتدرائيات، إنما هو أمرٌ أجده في غاية الجمال حقاً. إنّ أفضل ما في الفن الأوروبي هو الشيء الفاعل باستمرار، الشيء

---

(4) Bosch,Hierongmus (1450 ـ 1516): فنان هولندي يعتبر على الصعيد العالمي الرسّام غريب الأطوار لرؤى دينية تعاملت بشكل رئيسي مع موضوعة الجحيم. (G.A.E).

(5) Bruegel, Peter the Elder (1525 – 1569): واحد من عائلة بروجيل الفلامنكية المكوّنة من فنانين محترفين. يعتبر أهم فنان شمالي في منتصف القرن السادس عشر. تعامل مع موضوعات الحياة اليومية ومشاهد الطبيعة على نحوٍ جديد في عصره. (G.A.E).

الذي يمتلك عن ذاته طاقة روحية، الشيء الذي لا يكتفي الناس بمحاكاته أو مُضاهاته.. بل هو الذي يولّدُ أفكاراً جديدة، ومفاهيم جديدة، ويُدخلها إلى الحياة اليومية.. إلى حياة الحاضر.

كيرني: بإمكان الواحد منا الإعتراض قائلاً بأن هؤلاء الفنانين والمفكّرين الحديثين الذين حاولوا ترجمة الفن وإدخاله للحياة غالباً ما اشتملوا على نوع من السياسات الرجعية ـ سيلين Céline[6]، وباوند Pound[7]، وهايدجر[8]....

دارّاس: إنهم أُناسٌ من قَش. إنهم الرجال الجوف في قصيدة ت. إس. إليوت. لكن، ولكي نتخذُ موقفاً من سياسات الحداثة، فإنّ مشاعري تتمثّل في أن ما نسمّيها بالحداثة، ونقوم بمدحها على نحوٍ كبير بسببٍ من كونها خادمة للفن، وتؤدي دور الرائد المبشّر للحركات الاجتماعية وما إلى ذلك؛ أعتقد أن الأساس في ذلك هو ضَربٌ من الحركة الرجعية ـ وإنما ضمن المعنى الطيب للكلمة. كانت الحداثة تستجيب على نحوٍ مضاد للمجتمع الذي أدّى إلى وقوع الحرب العالمية الأولى، المجتمع الذي أدّى إلى مجازر عامة للبشر، إلى مجازر للحياة البشرية. قالت الحداثة كلمة لا لكل هذا الذي حدث. إنّ ما أعنيه هو أن أفضل الحركات الحديثة هي تلك التي نشأت في زيوريخ، حيث المكان

(6) Céline, Louis Ferdinand (1894ـ 1961): الإسم الأدبي للويس فردينالد ديستوتش. كاتب فرنسي صاحب أسلوب خاص في رواياته ورؤية غير بطولية للمعاناة الإنسانية، حيث اعتبرت أعماله تمثيلاً مميزاً للامعقول والاستلاب في الفن، وعلى نحوٍ ساخر بسوداوية. عُرف عنه أنه طبيب عمل من أجل الفقراء طيلة حياته، لكنه كتب بيانات قاسية ضد السامية في أواخر الثلاثينات. غادر فرنسا عام 1944 ليعيش في ألمانيا، ثم انتقل عام 1947 إلى الدانمرك.. لكنه عاد واستقرفي بلده. (G.A.E).

(7) عزرا باوند، الشاعر الأمريكي الذي اشتهر بتأييده للفاشية، (المترجم).

(8) مارتن هايدجر، الفيلسوف الألماني الأشهر الموسوم بمناصرته للنازية في بداياتها، والمعروف بأنه «فيلسوف الغابة السوداء». (المترجم).

الذي تواجد فيه جويس في الوقت نفسه حين تأسست الحركة الدادائية، المكان حيث كان هؤلاء الناس الذين انتموا إلى ثقافتين، الألمانية والفرنسية، ورأوا مواطنيهم على الجانب الآخر للخنادق يتقاتلون حتى الموت. هؤلاء الناس أنفسهم وتحديداً وفي زيوريخ قالوا لا للحرب. إنّ الحداثة، في رأيي، تتمثّل في قول لا. نحن الآن لا نستطيع قول لا للأبد. لقد واظبنا على قول لا طوال قرنٍ كامل. إنّ مشاعري تفيد بأن هذا يكفي.

كيرني: لكن الكُتّاب والمفكرون يملكون الحق في أن يقولوا لا.

دارّاس: هم بالطبع يملكون حق أن يقولوا لا، ولكن هل بمقدورنا مواصلة العيش على الثقافة السلبية؟ إني أعتقد بأننا ربما ننشأ للتو من خارج ثقافة الأرض الخراب. لم أكن يوماً قد فكرتُ حقيقةً بأن قصيدة ت. إس. إليوت هي عمل عظيم بذاتها، باستثناء كونها أعطت عن القرن فكرته الرئيسية. إذا كنتَ لا تحظى بشعراء فإنك لا تحظى بضمائر، وبالتالي لا تحظى بذلك النوع من الهدف لأن تمجّد العالم، لأن تمجّد الحياة، لأن تقول بأن الحياة طيبة، بأن الحياة سارّة. إنّ هذا بالضبط ما يقوله الشاعر، لذلك فإن الشاعر الذي لا يقول أبداً بأن الحياة سارّة هو ليس شاعراً في نظري. هناك مُتعة في الطاقة البسيطة للحياة حيث يوجد الشاعر لكي يحدّثنا عنها ويبقى يفعل هذا على الدوام. وفي الوقت نفسه فإنّ المتعة أو السعادة تتماثل إلى حدٍ كبير مع المعاناة، وهي محاطة تماماً بالخطر الذي يكتنفها، مما يدعو إلى المحافظة على معنى هذا الشعور حياً، وبالتماس الحي مع حقيقة أعظم، حقيقة كونية وإلهية سماوية. لهذا الغرض يكون الشعراء، ولذلك هُم يشعرون بالقلق الشديد حيال القوة السياسية، وهُم يعارضون القوة السياسية وينشقون عنها لأنهم يقولون لها: «إنّ حقيقتك ليست هي الحقيقة».

كيرني: أي نوع من الثقافة الأوروبية نحن نتجه للدخول إليها؟

دارّاس: إنّ ما ندخل إليه أمرٌ يصعب عليّ أن أقول عنه. إنّ ما نحتاج إليه ربما يكون تسوية جديدة وتصالح لثقافةٍ نخبوية وثقافةٍ شعبية، وكذلك استعادة الأفضل الذي تشكّل في العصور الوسطى. نحن الآن نعود إلى ذلك التصور للنُخبة على نحوٍ لا تكون فيه منفصلة عن الشعب، لا تكون منعزلة عن جموع الناس. أعرف أن تحقيق هذا في غاية الصعوبة. أعرف أن تطابقاً أو اتفاقاً كبيراً يسود النخبة يُفيدُ باحتقارهم للتلفزيون ـ فما يزال في باريس أناسٌ يقولون لكَ، على سبيل المثال، نحن لا ندع أطفالنا يشاهدون التلفزيون؛ نحن لا نملك تلفزيوناً في حجرتنا. أنا لا أوافق على هذا أبداً. نحن لدينا تلفزيون مرتبط بفضائيات، نحن لدينا محطات فضائية للأخبار، حتى ولو كانت ثقافة تتحرك وفق نظام تغيير القنوات باستخدام جهاز التحكم عن بُعد Remote-Controll؛ إلاّ أنها بذاتها تشكّل نوعاً من الحرية بمعنى ما. بإمكاني الإنتقال هكذا من برامج إيطالية إلى برامج ألمانية. لستُ الآن متنقلاً بالولادة، لكنني إذا ما أردتُ حقاً أن أستجيب لعقلي وأنفّذ المحاولة، على سبيل المثال، لكي أتعلّم الألمانية، فبإمكاني التحوّل إلى الأخبار الألمانية كل ليلة، وإتمام ذلك بدروس اللغة الألمانية. أعتقد بأن الثقافة المتاحة للجميع موجودة هناك. نحن نُعاني من الإفراط والزيادة، نُعاني الوفرة الزائدة للثقافة. المشكلة تتمثّل في حاجتنا إلى أدلاء، حاجتنا إلى مساعٍ ذات توجيه يدلّ. يتحدّث الناس عن الأخلاق، عن تجدُّد أخلاقي، وما إلى ذلك. أعتقد أنه علينا أن لا نؤخذ بكلمات كبيرة كهذه. ففي الوقت الذي يحدّثني فيه أحدهم عن الأخلاق يصيبني القلق والحَذَر الشديد منه لأنني أشعر بأنه يريد تجنيدي في مدرسته، في عقيدته، في معسكره. إنّ ما نحتاج إليه، في اعتقادي، هي الخطوط المرشدة، المرشدون، وربما أولئك الذين يقولون لنا أين نلبّي محاولاتنا ومساعينا، أين أفضل السُبل لتلبية ذكائنا من أجل اكتساب التعلّم لصالحنا. لهذا السبب يُعاني النظام التعليمي كل تلك الأزمات.

كيرني: مَن هُم هؤلاء المرشدون وأين هُم؟

داراس: لا أعتقد بأنهم موجودن حالياً. على الأغلب سيكونون أناسٌ فطريون لا يستخفّون بالتعليم والدراسة، أناسٌ ـ وقد تلقنوا الدرس من العصور الوسطى ـ لا يخشون المال، لأننا إذا ما أردنا حقاً أن نعيش في ذلك النوع من المجتمع، فإنّ ذلك سوف يكون له ثمنه الباهظ. فالذين نريدهم هم معلّمون جُدد، معلمون جُدد في تكوينهم الأول بطريقةٍ ما. هُم لا يتوفرون الآن. ينبغي إيجادهم والعثور عليهم، وأن يتحولوا إلى معلمين من طراز جديد. تماماً مثل النخبة خلال القرنين السادس والسابع عشر التي كانت تأخذ تلاميذها في رحلات ميدانية عبر إيطاليا والقارة، ثم تتلقى الدروس مباشرة حيث تكون النُصب التذكارية. نحن بحاجة إلى مثل هؤلاء الأساتذة والمعلّمين الآن.

كيرني: إذن أنت تدعو إلى مزيد من الديمقراطية في التعليم...

داراس: نعم، ديمقراطية أكثر نخبوية.

(دبلن، 1991)

ترجمة: إلياس فركوح

جاك دريدا

التفكيك والآخر

تمهيد

ولد جاك دريدا في الجزائر لأبوين يهوديين، ويُعدّ من قبل الكثيرين واحد من أهم المفكرين المبدعين على وجه الكرة الأرضية اليوم. لقد كان له، بالإضافة إلى «لاكان»، و«فوكو»، و«بارت»، و«ليڤي شتراوس»، فضل عظيم في وضع جدل البنيوية/ ما بعد البنيوية على الخارطة الفكرية. كما كان تأثيره كبيراً ليس في فرنسا وحسب ـ حيث درَس ودرّس لسنوات عديدة في L'Ecole Normale Superieure وL'Ecole des Hautes Etudes بل وفي العالم الأنجلو/ أميركي كذلك حيث قدّم محاضراته على نطاق موسع في دوائر الفلسفة والعلوم الإنسانية، وعمل كبروفيسور مستضاف في جامعتي جونز هوبكنز وييل.

اشتهر بتفكيكه المنظم والمطرد لميتافيزيقيا الغرب. وينتمي دريدا بالأصل إلى الحركة الظاهراتية التي عرف بها هوسيرل، وهايدجر، وليڤيناس، وضمن هذه البنية الفلسفية على وجه التحديد ـ أكثر من أية بنية أخرى ـ كان اتجاه تفكيره. كانت أولى أعمال دريدا **مقدمة في أصل الهندسة ـ إدموند هوسيرل**، عام 1962، بالإضافة إلى تحليل نقدي لنظرية هوسيرل في العلامة يحمل عنوان **الكلام والظاهرة**، عام 1967 ـ وهذا العمل كما يصرّح دريدا (هو أكثر عمل يشعر بأنه متعلّق به). كان دريدا في هذه الأعمال الأولى يستنبط فكرته الأساسية عن البنية المتعذّر

اختزالها لـ (الإخـ (تـ) ـلاف)[1] كما تعتمل في الوعي البشري والزمن والتاريخ، وفوق كل هذا في النشاط الكتابي. ومن خلال هذا (الإخـ (تـ) ـلاف) ـ تعبير جديد يحمل كلا المعنيين: «التأجيل» و«الاختلاف» ـ يعرض دريدا كيف يمكن للتعريفات الرئيسية للكينونة بصفتها هوية الذات الخالدة أو الحضور (مثل: Logos, ousia, telos الخ. . .) والتي سيطرت على الفلسفة الغربية منذ عهد أفلاطون حتى الآن أن «تفكك» جوهرياً. ومثل هذا التفكيك يبين أن (الإخـ (تـ) ـلاف) في كل مرحلة يسبق الحضور وليس العكس (كما يظهر فيما يسميه دريدا بثقافة التمركز اللوغوسي[2] في الفكر الأوروبي).

في أعماله المتقدمة وخاصة «**علم الكتابة**»، و«**الكتابة والاختلاف**» عام 1967 و«**التشتت**» 1972، و«**هوامش الفلسفة**» 1972، قام دريدا بتطبيق تحليله «التفكيكي» على مجموعة واسعة من الموضوعات ـ كالأدب والعلوم واللغويات والتحليل النفسي، بالإضافة إلى الموضوعات الفلسفية. كما أن أعماله الأخرى مثل (Glas)، 1974، و«**الحقيقة في الرسم**» 1978 و«**البطاقة البريدية**» 1980، قد عرضت وبحرية طرقاً جديدة في التفكير والكتابة في محاولة لتخطي الفصل التقليدي بين المواضيع الجمالية والفلسفية؛ الفصل الذي حددته نزعة «التمركز اللوغوسي» في ميتافيزيقا الغرب التي ارتأت الابتعاد عن عالم التعليل (السببية) الخالص

(1) Differance: استعمل الشاعر كاظم جهاد مترجم كتاب: (الكتاب والاختلاف ـ مصطلح الاختلاف لدى جاك دريدا) المصطلح بهذه الطريقة: الاخـ (ت) لاف، وذلك لتمييزه عن مصطلح الاختلاف (difference) بالمفهوم العادي بعد أن استبدل دريدا الـ (e) بـ (a). وقد ارتأيت أن أترك التاء منفصلة ولكن باتصال حتى تحتفظ الكلمة بالمعنيين المقصودين منها وهما الاختلاف بوصل التاء، والإخلاف ـ أي التأجيل ـ بفصل التاء كما هي على النحو المكتوب أعلاه ـ (المترجمة).

(2) تمركز الفكر الغربي حول اللوغوس أو العقل الكلي.

(العقل الكلي)، على الرغم من أن هذا لم ينسجم مع المنطق الجوهري للهوية وانعدام التناقض.

وعند إعادة الانتباه إلى «الهوامش» المتغيّرة والحدود التي تحدّد إجراءات التمركز اللوغوسي في الفصل والتقسيم، نجد أن دريدا يخترع خطة لتفكيك تصوراتنا المسبقة وانطباعاتنا المكونة سلفاً عن الهوية، ويضعنا أمام صراع «الآخرية» الملغاة أو المقموعة حتى اليوم ـ الوجه الآخر للتجربة والذي أُهمل من أجل الحفاظ على وهم الحقيقة كحضور مستوعَب تماماً من قبل الذات وكاف لها. وهكذا نجد أن دريدا يستجوب ويفكك الأولويات التقليدية للفكرة على الكتابة، وللحضور على الغياب، وأولوية التشابه على المغايرة، والخلود على الآنية، . . . الخ. إن أعماله تطرح قضايا تفكيكية دقيقة، وتبعاً لهذا، فهي تحدٍ جذري للأفكار اللوغوسية المقدّسة مثل الفكرة الخالدة لدى أفلاطون، وفكرة التفكير الذاتي لدى أرسطو، والكوجيتو الديكارتي. وبالنسبة لدريدا فإنه ليس ثمة فكرة لا يمكن إعادة التفكير فيها، وليس من قول لايمكن أن يقال من جديد. حتى التفكيك نفسه يجب أن يفكّك.

الحوار

كيرني: إن الميزة الأكثر وضوحاً في عملك هي تصميمه على «تفكيك» فلسفة الحضور الغربية. أعتقد أن من الفائدة بمكان لو استطعت أن توضح موقع نظريتك التفكيكية بالمقابل من تعاليم الاتجاهين العقليين الرئيسين في الثقافة الأوروبية الغربية: العبري والهلليني. فأنت تنهي مقالتك عن الفيلسوف اليهودي إيمانويل ليڤيناس بالاقتباس التالي من رواية يوليسيس لجيمس جويس «اليوناني اليهودي هو يهودي يوناني». هل تتفق مع ليڤيناس بأن اليهودية تطرح بديلاً لميتافيزيقيا الحضور اليونانية؟ أم أنك تشارك جويس الاعتقاد بأن الثقافتين اليهودية واليونانية مترابطتان بالأصل؟

دريدا: في الوقت الذي أرى أنه من الضروري التفكير بعمق بهذا التكوين الترابطي بين اليونانيين واليهود، فإنني بالمقابل أرى أن فكرتي الخاصة ليست راجعة للثقافة اليهودية وليست لليونانية كذلك. وغالباً ما أشعر بأن الأسئلة التي أحاول أن أصوغها عن هوامش تعاليم الفلسفة اليونانية تتضمن كمثيلها «الآخر» نموذج اليهودي، بمعنى اليهودي ـ بوصفه ـ آخر. وبالمفارقة أنني، في الحقيقة، لم أستحضر أبداً التعاليم اليهودية بأية طريقة: مباشرة أو غير مباشرة. وعلى الرغم من أنني ولدت يهودياً، إلاّ أنني لا أعمل أو أفكّر ضمن **التعاليم** اليهودية الحيّة. لذا، إذا كان ثمة بُعد يهودي لتفكيري ـ والذي يمكن أن يكون قد ظهر بين وقت وآخر ـ إلاّ أن هذا لا يفرض شكلاً من أشكال الإخلاص الصريح أو الدَين لهذه الثقافة. وباختصار، فإن الموقع الأقصى لموضوع سؤالي لا يمكن أن يكون عبرياً أو هللينياً على حد سواء. إنما هو (لا ـ موقع) فيما وراء التأثيرين: اليهودي في مرحلة الشباب، والإرث الفلسفي اليوناني الذي تلقيته من خلال دراستي الأكاديمية في الجامعات الفرنسية.

كيرني: شاركت ليڤيناس مؤخراً طرحاً مميزاً لقضايا تضمنت فكرة «الآخر» و«الأثـر» و«الكتابـة كـ (اخـ (ـتـ) ـلاف)»... الخ، إن هذا يمكن له أن يطرح ميراثاً يهودياً مشتركاً.

دريدا: دون أدنى شك، فقد كنت مفتوناً ومنجذباً تماماً نحو الأفق العقلي الواسع لدى ليڤيناس، لكن هذا لم يكن لأنه يهودي. لقد حدث هذا عند ليڤيناس لأن هناك تواصل انفصالي بين طرحه الفلسفي بوصفه ظاهراتياً، ولغته الدينية بوصفه مفسراً للتلمود. لكن هذا التواصل ليس واضحاً ومباشراً. إن ليڤيناس الذي أدهشني ـ بعيداً عن كل شيء ـ هو ذلك الفيلسوف الذي يشتغل في علم الظاهرة ويطرح سؤال «الآخر» أمام الظاهرة: أما البُعد اليهودي؛ فقد بقي في مرحلة الانفصال أكثر من كونه مرجعاً قاطعاً.

كنتَ قد سألت عما إذا كانت اليهودية تمنح بديلاً لفلسفة «الحضور» اليونانية. بداية، علينا أن نوضح بالضبط ما الذي تعنيه كلمة « حضور». إن الكلمات الفرنسية أو الإنجليزية قطعاً ليست يونانية أو يهودية. لذا، فإننا عندما نستخدم الكلمة، يجب علينا أن نفترض مسبقاً تاريخاً عظيماً من التحوير يقود من الحدود الإغريقية Ousia وOn إلى اللاتينية actus, Latin Substansia و... إلخ، حتى تبلغ اصطلاحها الحديث: «الحضور». وليس لديّ أية معرفة بما يعني هذا الحد في اليهودية.

كيرني: إذاً، فأنت تعد نفسك فيلسوفاً قبل أي شيء آخر؟

دريدا: لست سعيداً بهذا المصطلح: «فيلسوف».

كيرني: أنت بالتأكيد فيلسوف، إذ أن «تفكيكك» موجه أساساً نحو الأفكار والنصوص الفلسفية؟

دريدا: صحيح أن التفكيك يركّز على النصوص الفلسفية، وأنا بالطبع «فيلسوف» بالمدلول العلمي؛ إذ أنني أتحمل مسؤوليات أستاذ فلسفة في معهد رسمي L'Ecole Normal Superieure. لكنني لست متأكداً من «موقع» عملي، إذ إن قراءة نصوص فلسفية وطرح تساؤلات فلسفية هو بذاته عمل فلسفي محض. إضافة إلى هذا، فإنني أحاول ـ وبمنهجية أكبر ـ في كل مرة أن أجد «لا ـ موقعاً» أو «موقعاً لا ـ فلسفياً» يمكنني منه أن أستجوب الفلسفة. لكن البحث عن موقع لا ـ فلسفي لا يعني أنه موقف ضد ـ فلسفي. إن سؤالي المركزي هو: من أي موقع أو لا ـ موقع يمكن للفلسفة بحد ذاتها أن تبدو لنفسها كأنما هي مغايرة لنفسها (آخر الفلسفة)، حتى يتسنّى لها طرح وعكس نفسها بطريقة أصيلة؟ إن مثل هذا اللا ـ موقع أو البديل يمكن أن يبدو من المتعذّر اختزاله بصورة جذرية إلى فلسفة. لكن المشكلة أن مثل هذا اللا ـ موقع لا يمكن تعريفه أو الدلالة عليه بوسائل اللغة الفلسفية.

كيرني: تبدو فلسفة التفكيك ـ بناءاً على هذا ـ تفكيكاً للفلسفة. ألا

يمكن اعتبار اهتمامك بالرسم والتحليل النفسي والأدب ـ وخاصة النصوص الأدبية لـ (ميلارميه، آرتو، جابي، باتاي، بلانشو، سيلان) محاولة لتأسيس موقع لا ـ فلسفي تنطلق وتتحدث منه؟

دريدا: بالتأكيد. لكن علينا أن نتذكّر أنه على الرغم من كون هذه المواقع لا ـ فلسفية إلاّ أنها لا تزال تنتمي لثقافتنا الغربية. لذا، فهي ليست مفرغة تماماً من علامات اللغة الفلسفية. ففي الأدب، على سبيل المثال، لا تزال الفلسفة حاضرة بشكل أو بآخر، لكنها تُنتج نفسها أو تمثلها كـ «غريبة عن نفسها» وعن بُعد، من مسافة ما. إن هذه المسافة تمنح الفضاء الحر واللازم لاستجواب الفلسفة من جديد، وقد كان هذا هو اهتمامي السابق بالنصوص الأدبية والذي مكنني من إدراك إشكالية الكتابة كعامل أساسي في تفكيك الميتافيزيقيا.

كيرني: إذا قبلنا بالحقيقة القائلة بأنك تبحث عن موقع لا ـ فلسفي، فسوف تظل ـ كما افترض ـ تعترف بتأثيرات فلسفية هامة في فكرك. كيف تصنف ـ على سبيل المثال ـ استراتيجيتك التفكيكية فيما يتعلّق بالحركة الظاهراتية؟

دريدا: أدين كثيراً بتكوين الفكر الفلسفي لديّ لفكر هيجل، وهوسيرل، وهايدجر. وقد يكون لهايدجر الأثر الأكبر وخاصة في مشروعه « لتقويض» أسس الميتافيزيقيا اليونانية. أما هوسيرل والذي درسته بجدية وبتعمق كبيرين فقد علّمني منهجاً في الحكمة والتحفظ، وتكنيكاً صارماً في استجلاء وتشكيل الأسئلة. لكنني لم أشارك هوسيرل رثاءه على / أو التزامه تجاه فلسفة الحضور. وفي الحقيقة فقد كان منهج هوسيرل هو ما ساعدني على الشك في فكرة الحضور ودورها الأساسي الذي لعبته في كل الفلسفات. إن علاقتي بهايدجر أكثر إبهاماً وامتداداً: وهنا، فإن اهتمامي لم يكن **منهجياً** فحسب، بل هو **وجوديّ** كذلك. إن ثيمات التساؤل الهايدجري تستوقفني دائماً كضرورة ملحة وخاصة

«الاختلاف الوجودي» وقراءة الأفلاطونية، والعلاقة بين اللغة والكينونة. إن اكتشافي لعلم النسابة وأصل النقد الفرويدي والنيتشوي قد ساعداني على أن أخطو خطوة إضافية فيما وراء الظاهراتية وأكثر جذرية باتجاه تساؤل «لا ـ فلسفي» دون إنكار الميدان والحدة المنهجية للظاهراتية.

كيرني: مع أنك تشارك هايدجر مهمة «تقويض» أو «تفكيك» الميتافيزيقيا الغربية، إلاّ أنك كما افترض لا تشاركه أمله في إعادة اكتشاف « الأسماء الأولى» التي يمكن أن تغدو الكينونة بواسطتها فكراً وقولاً؟

دريدا: أعتقد أن هناك شيء يظل في هايدجر ممتزجاً بأشياء أخرى: ثمة رغبة تواقة في إعادة الإسم الخاص، الاسم المتفرد للكينونة. وعلى أي حال، حتى نكون منصفين، فإن من الممكن إيجاد عدة منافذ لنرى أن هايدجر ينقد نفسه ويتنكر لتوقه: إذ أن العمل الذي قام من خلاله بإلغاء ومحو المصطلح في نصوصه الأخيرة يصوّر مثالاً حيّاً على هذا النقد. ولا تزال نصوص هايدجر ماثلة أمامنا؛ إنها تتضمن مستقبلاً للمعنى الذي سوف يضمن أن هذه النصوص تُقرأ الآن وسوف تُقرأ لقرون قادمة. وبينما أحمل دَيناً جديراً بالاعتبار لعمل هايدجر «مسلك الفكر»، إلاّ أننا نختلف في توظيف اللغة، وفي فهمنا لها كذلك. فأنا أكتب بلغة أخرى ـ بالطبع لا أعني أنني أكتب بالفرنسية بدلاً من الألمانية ـ، حتى «الآخرية» لا يمكن توضيحها بالمصطلحات الفلسفية ذاتها. إن الاختلاف يكمن خارج حدود الفلسفة؛ وهذا ما يجعل الشعراء والكتّاب الذين أثاروا اهتمامي أمثال ميلارميه وبلانخوت Blanchot يختلفون تماماً عن أولئك الذين أُعجب بهم هايدجر أمثال هيلدرلين وريلكه. وبهذا المنطق فإن علاقتي العميقة بهايدجر هي، في الوقت ذاته، لا ـ علاقة.

كيرني: نعم. أرى أن فهمك للغة كـ «اختلاف» و«تشتت» بعيد تماماً عن فكرة هايدجر عن اللغة بأنها «بيت الكينونة»، وبأنها التي «تستحضر

وتستجمع» و«تسمّي المقدس». بالإضافة إلى ذلك، فإننا في حين نجد هايدجر يستعمل المفاهيم الفلسفية مثل الكينونة والوجود كي يعبّر عن أفكاره، فإنك ـ بالمقابل ـ جعلت من الواضح أن المصطلحات الإجرائية في لغتك مثل التفكيك والاخـ (ـتـ) ـلاف، والتشتت، والأثر... الخ إنما هي بالأساس «لا ـ مفاهيم» و«غير محسومة». ما الذي تعنيه تحديداً بـ «اللا ـ مفاهيم»، وما هو الدور الذي تلعبه في محاولتك تفكيك الميتافيزيقيا؟

دريدا: سوف أحاول إعادة تركيب الطرح بالوسائل التي طورتُ من خلالها فكرة اللا ـ مفهوم. أولاً: إنها لا تمتلك الأغلبية المنطقية والتي تدّعي المفاهيم الفلسفية أنها تملكها في استقلالها المفترض عن اللغة العادية أو الأدبية. إن فكرة «الاخـ (ـتـ) ـلاف»، على سبيل المثال، هي لا ـ مفهوم، وذلك لأنه لا يمكن تعريفها بالإسناد إلى مقابل؛ إنها ليست **بهذه** ولا **بتلك**، إنما هي **هذه وتلك** (فعل الاختلاف والتأجيل مثلاً) دون أن تتعرّض لاختزالات منطق جدلي كذلك. إذاً، فإن مصطلح «الاخـ (ـتـ) ـلاف» يتطور ويتخلّق كتحديد للغة التي لا ينفصل عنها. ناهيك عن صعوبة ترجمة هذا المصطلح. ليس ثمة عالم من المفاهيم يقبع وراء اللغة يسمح للحدود أو الحواف بأن تحوز على مضمونٍ يمتلك معنىً واحداً فحسب لدلالة الألفاظ ويكون فوق كينونتها المكتوبة داخل اللغة وأكثر منها أو أسمى. ولأنه يبقى أثراً للغة، فإنه يبقى لا ـ مفهوم؛ ولأنه لا يملك عمومية بالإسناد إلى مقابل يمكن أن يعرّفه على أنه هذا وليس ذاك، فإنه لا يمكن تعريف مصطلح «الاخـ (ـتـ) ـلاف» من خلال نظام منطقي ـ أرسطوياً أو جدلياً ـ، أي من خلال نظام التمركز اللوغوسي الفلسفي.

كيرني: لكن هل من الممكن أن نتجاوز نظام التمركز اللوغوسي الميتافيزيقي دون أن نوظف مصطلح الميتافزيقيا؟ وهل يتجاوز الأمر أننا نستطيع من الداخل فقط أن نهدم الميتافيزيقيا عن طريق الحيل والاستراتيجيات التي تكشف لنا الالتباس والتناقضات في نظام تمركز

الحضور اللوغوسي؟ وهل لا يعني هذا أننا محكومون بالميتافيزيقيا حتى عندما نحاول أن نفكك حججها؟

دريدا: يصح القول بمعنىً ما أن التفكيك لا يزال في الميتافيزيقيا. لكن علينا أن نتذكر بأننا إذا كنا داخل الميتافيزيقيا فإننا لسنا في داخلها كما لو كنا داخل صندوق. نحن لا نزال **في** الميتافيزيقيا بالمفهوم الخاص؛ بأننا لا نزال **في** لغة محددة. لهذا، فإنّ فكرة كوننا قادرين على الخروج من الميتافيزيقيا تصدمني دائماً إذْ توحي بأنني ساذج. وبالتالي، فإنني حين أُشير إلى «إنغلاق» الميتافيزيقيا، أصر على أنها ليست قضية اعتبار الميتافيزيقيا وكأنها دائرة محدودة أو حاجز بسيط. إن فكرة الحد أو الحاجز للميتافيزيقيا هي بحد ذاتها إشكالية كبيرة. وفي انتقادي لهذه الإشكالية أحاول دائماً أن أوضح أن حد أو نهاية الميتافيزيقيا ليس دائرياً أو خطياً بأي معنىً من المعاني المتكاملة. وحالما أدركنا أن حاجز / حد الميتافيزيقيا يمكن تجزئته فإن الصلة بين الداخل والخارج لم تعد بسيطة. وتبعاً لهذا، فإننا في الحقيقة لا نستطيع القول بأننا «مكبّلون بـ » أو «سجناء»الميتافيزيقيا لأننا ـ وعلى نحو أكيد ـ لسنا في الداخل ولسنا في الخارج كذلك. وباختصار، فإنّ العلاقة الكاملة بين الداخل والخارج في الميتافيزيقيا لا تنفصل عن قضية تناهي واحتياطي الميتافيزيقيا كلغة. لكن فكرة تناهي أو استنزاف الميتافيزيقيا لا تعني أننا محصورون في داخلها مثل سجناء أو ضحايا لكارثة غير سارة. الأمر ببساطة أن انتماءنا وتأصلنا في لغة الميتافيزيقيا هو شيء يمكن التفكير فيه بشكل دقيق وكاف من حيّز أو مواقع أخرى، حيث يمكن رؤية علاقتنا الإشكالية مع حاجز الميتافيزيقيا رؤية جذرية. ناهيك عن محاولاتي لاكتشاف اللاـ موقع الذي سيلعب دور «آخر» الفلسفة. هذه هي مهمة التفكيك.

كيرني: هل يمكن للغة الأدبية أو الشعرية أن تمنح هذا اللاـ موقع أوالمواقع المتعددة بتعدّد القرّاء U - stopos؟

دريدا: أعتقد هذا، لكنني حين أتحدّث عن الأدب (literature) فإننا لا نبدأ بكتابة الكلمة بالحرف الكبير دلالة التحديد والتخصيص capital) (L؛ إذ إنها بالأحرى تلميحات لحركات معينة تدور حول حدود مفاهيمنا المنطقية، ونصوص معينة جعلت حدود لغتنا تهتز فعرّضتها بالتالي لأن تكون قابلة للتجزئة والتأويل. وقد كانت أعمال بيكيت، أو باتاي، أو بلانخوت على وجه الخصوص حساسة تجاه هذا الأمر.

كيرني: ما الذي تكشفه لنا إشكالية الانغلاق التام هذه، في فلسفة التمركز اللوغوسي الغربية ومحدودية لغتنا، عن عصر الحداثة الذي نعيشه الآن؟ هل ثمة صلة بين التفكيك والحداثة في الوقت الذي تدل فيه الأخيرة على كوارث في المؤسسات العلمية والقيم بشكل عام؛ كوارث سببها الاكتشاف بأن المصدر الوحيد الذي تدّعي القيم الغربية بأنها حددته في «العقل» إنما هو مجرد أثر للغياب، عدم؟

دريدا: لست سعيداً أبداً بهذا المصطلح: «الحداثة». أشعر ـ بالطبع ـ بأن ما يحدث في العالم اليوم هو أمر فريد ومميز، وعلى أي حال فإننا حين نمنحه اسم «الحداثة» فإننا نضعه في نظام تاريخي معيّن من الدوران أو التطور (فكرة مشتقة من المذهب العقلي في عصر التنوير) يهدف إلى إعمائنا عن حقيقة أن ما يواجهنا اليوم إنما هو قديم ومخبأ في التاريخ. أعتقد أن ما يحدث في عالمنا الحاضر والذي يصدمنا بحدّته إنما هو في الحقيقة اتصال بشيء قديم جداً كان خفياً. لذا، فإن الجديد ليس ما يحدث للمرة الأولى، بل هو البعد «القديم جداً »يعاود الظهور في «الحديث جداً»؛ والذي ـ بالإضافة إلى هذا ـ قد تمت الإشارة إليه مراراً وتكراراً عبر ثقافتنا التاريخية في اليونان وروما، في عهد أفلاطون وديكارت وكانت... الخ. لا يهم كم يبدو المعنى جديداً ولم يسبق له مثيل، إذ أنه ليس **الأكثر حداثة** فحسب، بل ـ وفي الوقت ذاته ـ ظاهرة من **التكرار**. وبناءاً على هذا فإن العلاقة بين القديم والحديث ليست ببساطة علاقة بين الضمني والواضح. علينا أن نتجنّب إغراء الافتراض بأن

ما يحدث اليوم موجود من قبل بشكل أو بآخر، ومستتر ننتظر أن يتكشف ويتضح. إذ أن مثل هذا التفكير يصوّر التاريخ على أنه تطور دائري، لولبي، ويعزل الفكرة الهامة عن الانفجار والتحول في التاريخ. وأعتقد أنّه علينا أن نحتفظ بتوكيدين متناقضين في الوقت ذاته: إذ نؤكد على وجود هذه الانفجارات من جهة، ومن جهة أخرى نؤكد على أن هذه الانفجارات تولد الفجوات أو الأخطاء التي يمكن أن يظهر فيها كل الأرشيف المنسي والخفي وأنها تتكرر وبتواصل خلال التاريخ. على المرء أن يتغلب على التعارضات المطلقة للمنطق الفلسفي ويخرجها عن دقّتها أو صحّتها وإخلاصها لتلك المواقع المتعارضة الخاصة بالإنقطاع التاريخي (التمزّق) والاستمرارية (التكرُر)، حيث أنهما ليسا قطيعة خالصة مع الماضي.. ولا انفتاحاً خالصاً عليه أو تحليلاً له.

كيرني: كيف تفسّر الطريقة التي تحولت فيها الفلسفة وتغيّرت من حقبة تاريخية إلى أخرى؟ كيف تفسّر الاختلاف بين أفكارك وأفكار أفلاطون على سبيل المثال؟

دريدا: إن الاختلاف بين طرق تفكيرنا لا يعني أنني أنا أو أي مفكر «معاصر» قد تجاوزنا أفلاطون؛ بمعنى أننا نجحنا في استنزاف كل ما احتوته نصوصه الفلسفية. وعند هذه النقطة أعود إلى ما وصفته بـ«مستقبل» النص الهايدجري. وأعتقد شخصياً بأن كل النصوص الفلسفية العظيمة ـ نصوص أفلاطون، وبارمنيدس، وهيجل، وهايدجر على سبيل المثال ـ لا تزال **ماثلة أمامنا**. إن مستقبل الفلسفات العظيمة يبقى ملغزاً وغامضاً، ولا يزال بحاجة إلى التجلية. فنحن لم نقم حتى الآن إلاّ بخدش السطح. إن هذا الإرث المبهم من النصوص الفلسفية الذي لا يمكن استنزافه والذي أسميه «مستقبلها» يتجلى في النصوص اليونانية والألمانية أكثر من الفلسفة الفرنسية. ومع احترامي العظيم لكبار المفكرين الفرنسيين، إلاّ أنني أحمل دائماً تصوراً بأن نوعاً معيناً من التحليل الصارم

يمكن له أن يذيب نصوصهم مما يجعلها عادية وسريعة الاستنزاف. على النقيض تماماً نصوص أفلاطون وهايدجر التي أشعر حيالها أنني في مواجهة الهاوية؛ حفرة دون قعر يمكن أن أضيع فيها. لا يهم كم يبدو صارماً التحليل الذي أضعه كي أحتمل هذه النصوص، إلاّ أنني أحتفظُ بتصورٍ مفاده أن هناك الكثير مما يمكن التفكير به.

كيرني: ما هو بالضبط الثراء الذي لا يُستنزف والذي تملكه النصوص الفلسفية العظيمة والذي يفتننا أيضاً باستمرار عبر القرون؟

دريدا: ثمة إغراء في هذا السؤال بإمكانية إعطاء إجابة سريعة وبسيطة. ولكن، ولأنني أعلِّم الفلسفة لما يزيد عن عشرين عاماً، فيجب عليّ الآن أن أقول الآتي وبصدق: هل أعرف ما هي الفلسفة؟ إن معرفتي بما يشكل جوهر الفلسفة هي بمستوى الصفر. فكل ما أعرفه أن النصوص الهايدجرية والأفلاطونية تعيدنا دائماً إلى البداية وتمكننا من أن نبدأ بتشكيل أسئلة فلسفية من ضمنها سؤال: ما هي الفلسفة؟

كيرني: لكن بالطبع يجب أن يكون بالإمكان القول: ما هي الفلسفة ـ عن طريق تمييزها عن مجالات أخرى مثل علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعية أو الأدب؟! إذاً لماذا نتعلّم الفلسفة في المدارس والجامعات أو عن طريق الاجتهاد الشخصي إذا كان من المستحيل القول بماهية الفلسفة أو ماهية وظيفتها؟ وإذا كان التفكيك يمنعنا من الجزم أو التعريف، أو من تحديد أي شيء، فمن المؤكد أننا سوف ننتهي ليس بالاخـ (تـ) ـلاف، بل بعدم التمييز: حيث اللا ـ شيء هو أي شيء، وكل شيء هو كل شيء آخر؟

دريدا: إنها ذات الاستحالة بأن تحدد ما هو ليس بفلسفة تماماً مثلما تحاول أن تحدد ما هو بفلسفة. ففي جميع مجالات العلوم التي ذكرتها هناك فلسفة. وأن يقول المرء لنفسه بأنه سوف يدرس ما ليس بفلسفي فإن هذا خداع للنفس. فليس الأمر الصعب أن تثبت أن في الاقتصاد

السياسي ـ على سبيل المثال ـ ثمة خطاب فلسفي، ويصح الشيء ذاته على الرياضيات والعلوم الأخرى. إن الفلسفة، مثل نزعة التمركز اللوغوسي، حاضرة في كل فروع المعرفة، والمبرر الوحيد لتحويل الفلسفة إلى فرع متخصص هو ضرورة إذابة الوضوح وإدخال ما هو تحت ـ نصي في كل خطاب: إن الوظيفة الرئيسة التي يقدمها التعليم الفلسفي تكمن في تمكين الناس من أن يكونوا «واعين» ومدركين تماماً لما يقولونه، وما نوع الأفكار التي يحملونها حين يدخلون مجال الرياضيات والفيزياء والاقتصاد السياسي. . . الخ. ليس ثمة نظام للتعليم أو نشر المعرفة يمكن له أن يحتفظ بتكامله أو ترابطه المنطقي دون أن يستجوب نفسه فلسفياً في لحظة أو أخرى، بمعنى؛ دون أن يعترف بالمقدمات السابقة في المستويات التحتية لنصه؛ وربما يتضمن هذا الأمر استجواب الاهتمامات السياسية غير المعلنة أيضاً، أو القيم الثقافية. ومن خلال مثل هذا الاستجواب يخرج كل مجتمع باستنتاجاته الخاصة عن قيمة الفلسفة.

كيرني: كيف يمكن للاقتصاد السياسي، على سبيل المثال، أن يستجوب نفسه فلسفياً؟

دريدا: أولاً، إنّ كل المفاهيم الرئيسية التي تؤلف الخطاب الاقتصادي هي فلسفية المنحى، وخاصة مفاهيم مثل «الخاصية» و«العمل» أو «القيمة»، فهذه كلها «مفلسفة»، مفاهيم تستهل بأفكار فلسفية غالباً ما ترجع إلى أصول يونانية أو رومانية ولا تزال تستعمل لنفس الفكرة، والتي تشير بالأصل ـ كما هي الفلسفة ذاتها ـ إلى «اللغات الطبيعية» في اليونان وروما. وبناءاً على هذا فإن الخطاب الاقتصادي تأسس على خطاب فلسفي متمركز لوغوسياً وبقي غير منفصل عنه. أما «الاستقلالية» التي يحب الاقتصاديون أن يمنحونها لميدانهم فإنها لا تنجح أبداً في إخفاء اشتقاقها الفلسفي. إن مجال العلوم ليس موضوعياً محضاً، وليس مجرد شيء يمكن اختزاله إلى نموذج ذرائعي وهادف للمنفعة والتوضيح.

فالفلسفة يمكن أن تعلّم العلم أنه عنصر من اللغة بدرجة كبيرة، وأن حدود تشكيله تثبت انتماءه إلى لغة يواصل من خلالها إعطاء معناه رغم محاولته تأكيد نفسه على أنه عنصر «موضوعي» منفصل أو خطاب «ذرائعي».

كيرني: هل تعد خاصيّة التمركز اللوغوسي للعلم ظاهرة أوروربية متفردة؟

دريدا: إن التمركز اللوغوسي بمعناه المتطور مرتبط بشكل لا يمكن الانفكاك منه بالثقافتين الأوروبية واليونانية. وكما حاولت أن أثبت بالتفصيل في كتابة سابقة أن فلسفة التمركز اللوغوسي بالتحديد هي استجابة غربية لضرورة أكبر بكثير من تلك التي تجري، كذلك، في الشرق الأقصى والثقافات الأخرى؛ ألا وهي ضرورة التمركز الصواتي: أسبقية الصوت على الكتابة. وتنبع أسبقية اللغة المحكية على تلك المكتوبة أو الصامتة من أنه عندما تحكي الكلمات فإنه يفترض في كل من المتحدث والمستمع أن يمثلا أمام بعضهما: يفترض أن يكونا متماثلين؛ حضور جاد لا يحتاج إلى وسيط. وهذا التصور للحضور الذاتي المثالي وللاستحواذ الفوري على المعنى هو ما يعبّر عنه بضرورة التمركز الصواتي. أما الكتابة بالمقابل، فإنها تعتبر مخرّبة لأنها تخلق مسافة زمنية ومكانية بين المؤلف والمتلقي؛ فالكتابة تفترض مسبقاً غياب المؤلف، لذا فنحن لا نستطيع أبداً الجزم بما يمكن أن يعنيه نص مكتوب: فمن الممكن أن يتضمن هذا النص معانٍ متعددة ومختلفة كما يمكن أن يبدو لشخص واحد. لكن ضرورة التمركز الصواتي هذه لم تتطور إلى ميتافيزيقيا منظمة ومتمركزة لوغوسياً في أي من الثقافات غير الأوروبية. لهذا، فإن التمركز اللوغوسي هو ظاهرة أوروبية متفردة.

كيرني: وهل يعني هذا أن الثقافات الأخرى لا تحتاج إلى تفكيك؟

دريدا: يحتاج كل مجتمع وكل ثقافة إلى نقد داخلي أو تفكيك

كعامل رئيسي في تطورهما. يمكننا أن نفترض أن الثقافات اللا ـ أوروبية تجري نوعاً من النقد الذاتي لمفاهيمها اللغوية ومراكزها التأسيسية. إن كل ثقافة تحتاج إلى عنصر من الاستجواب الذاتي، تقوم به من مسافة بُعْد عن ذاتها، إذا أرادت أن تحدث تحويلاً في نفسها. ليس ثمة ثقافة منغلقة على نفسها وخاصة في عصرنا هذا؛ الوقت الذي طغى فيه تأثير الحضارة الأوروبية. وبالمثل، فإن ما نسميّه بالتفكيك لثقافتنا الغربية الخاصة، تسانده وتحرّض عليه الحقيقة بأن أوروبا قد تضمنت دائماً التأثيرات المغايرة وتلك غير ـ الأوروبية. ولأنها كانت دائماً معرّضة لـ، ومحاطة بالغريب عنها: «الآخر» المختلف عنها، فقد وجدت أنها مجبرة على استجواب نفسها. إن كل ثقافة يلازمها شبح الآخر.

كيرني: هل يمثّل قدوم المسيحية ـ اليهودية نوعاً من «البديل» الجذري للحضارة الرومانية ـ اليونانية؟ وهل تمثل تحدياً لتجانس ميتافيزيقيا الحضور الغربية؟

دريدا: سوف أكون حذراً في حديثي عن المسيحية ـ اليهودية (Judaeo - Christianity) المبتدئة بالأحرف الكبيرة (J & C). إن المسيحية ـ اليهودية كيان معقد شكل نفسه وبدرجة كبيرة من خلال موافقته لمخططات الفلسفة اليونانية. إذ إن ما نعرفه اليوم بأنه لاهوت مسيحي ويهودي ما هو إلاّ كيان ثقافي تمت صياغته هللينياً بدرجة كبيرة.

كيرني: لكن، ألم تمثل اليهودية والمسيحية نوعاً من المغايرة و«الآخرية» قبل أن يتم استيعابهما في الثقافة اليونانية؟

دريدا: بالطبع. وبإمكان المرء أن يجادل بأن هذه العناصر الأصيلة والمختلفة لليهودية والمسيحية لم يتم استئصالها تماماً من قبل الميتافيزيقيا الغربية. فهما قائمتان عبر العصور تهددان وتضايقان «الهويات» المطمئنة للفلسفة الغربية. لهذا، فإن التفكيك السري للعقل اليوناني نشأ منذ

البدايات الأولى لثقافتنا الغربية. إن ترجمة الأفكار اليونانية إلى لغات أخرى ـ اللاتينية، والعربية، والألمانية، والفرنسية، والإنجليزية. . . الخ ـ أو ـ بالإضافة إلى هذا ـ ترجمة الأفكار العبرية أو العربية وبناها إلى اصطلاحات ميتافيزيقية قد أحدث «تشققات» في «ثبات» الفلسفة اليونانية الـمُسلّم به، ولم يحدث هذا إلاّ من خلال إدخال عناصر مغايرة ومناقضة.

كيرني: إذاً سوف يظل مذهب التمركز اللوغوسي في الميتافيزيقيا اليونانية مسكوناً دائماً «بالآخر الأكيد»، لدرجة لن يقدر معها العقل أن يستوعب كل شيء. هناك دائماً شيء هارب، شيء مختلف؛ آخر ومبهم يرفض أن يتوحد في الهوية المتجانسة!

دريدا: بالضبط. وهذه «الآخرية» ليست بالضرورة شيئاً يأتي من «الخارج»، أي من العالم غير ـ الهلليني. فمنذ البدايات المبكرة للفلسفة اليونانية كانت الهوية الذاتية للوغوس (العقل الكلي) مقسمة ومشققة. وأعتقد أن بالإمكان تبيّن علامات مثل هذه التشققات في الاخـ (ـتـ) ـلاف لدى كل فيلسوف عظيم: و«مثال الخير فيما وراء الكينونة» في جمهورية أفلاطون هي مثال على ذلك، أو المواجهة مع «الغريب» في السفسطائي، وهذه بالأصل آثار لتحول يرفض أن يُرَوّض تماماً. وفوق كل هذا، فإن علاقة الهوية ـ الذاتية بحد ذاتها هي علاقة عداء مع الآخر. لذا؛ فإن أفكار الـمُلكية، والتخصيص، والوجود الذاتي، إنما هي أفكار جوهرية بالنسبة لميتافيزيقيا التمركز اللوغوسي، وتعتمد بشكل أساسي على علاقة مقابلة مع الآخرية. وهذا يقودنا بالتالي إلى أن الهوية تقتضي وجود البديل.

كيرني: إذا كان التفكيك وسيلة لتحدي الإدعاءات المتمركزة لوغوسياً في فلسفة أوروبا الغربية، وسيلة أوجدت من خلال التطبيق العلمي: فهل يمكن أن يواصل دوره الرافض والمحطم للمعتقدات الثابتة

وأن يصبح شكلاً من أشكال الإثبات؟ وهل يفسّر بحثك عن لا ـ موقع أو موقع خاص بك وحدك (u-topos) غير تلك المواقع الخاصة بالميتافيزيقيا الغربية على أنه يوتوبيا نبوية؟

دريدا: سوف أتناول المصطلحين «الإثبات» و«اليوتوبيا النبوية» كلاً على حدة. إن التفكيك يقتضي بالطبع لحظة من الإثبات. وبالإضافة إلى هذا، فأنا لا أستطيع أن أعتبر أن نقداً راديكالياً لا يكون دافعه الحقيقي شكل من أشكال التثبيت، بأنه مقبول أم لا. فالتفكيك يستلزم دائماً الإثبات، كما حاولت مراراً أن أشير إلى هذا، موظفاً في بعض الأحيان علم الاصطلاح النيتشوي. ولا أعني أن التفكيك إنْ كان موجهاً لموضوع أم لذات هو قابلٌ للثبات. إنني أقصد أن التفكيك بحد ذاته هو استجابة لبديل، ومن الضروري أن يكون هذا البديل عاملاً محرضاً، يعرضُه للاستجواب أو يستدعيه للمثول. بالتالي، فإنّ التفكيك مهمة ذاتية ـ استجابة لنداء. فالآخر، والذي هو آخر غير الذات، الآخر المقابل لهوية الذات، ليس شيئاً يمكن تمييزه أو حصره في حيّز فلسفي بالاستعانة بضوء فلسفي. إن الآخر يسبق الفلسفة، وهو بالضرورة المحفز والمسبب لأي موضوع قبل أن يتشكّل أي تساؤل مميّز. ومن خلال هذه العلاقة مع الآخر يمكن للإثبات أن يعبّر عن نفسه.

أما بالنسبة للسؤال عن النبوة؛ فإن هذه منطقة أكثر عمقاً وإبهاماً بالنسبة لي. وبالطبع، فإن هناك تأثيرات نبوية؛ لكن لغة النبوة تتبدل باستمرار. لم يعد الأنبياء اليوم يتحدثون باللهجة ذاتها أو التناص ذاته الذي تحدث به الأنبياء في الإنجيل.

كيرني: يرى ليڤيناس أن التفكيك المعاصر للفلسفة والعلوم هو عَرَضٌ من أعراض الأزمات الجوهرية في الثقافة الغربية، والذي اختار أن يفسره على أنه الصرخة الأخلاقية النبوية. فهل توافقه الرأي؟

دريدا: من المؤكد أن الأنبياء ينجحون ويبرزون في أوقات الأزمات

الاجتماعية ـ التاريخية أو الفلسفية. فالأوقات السيئة بالنسبة للفلسفة هي أوقات حسنة للنبوة. وتبعاً لهذا، فعندما يبدأ المغزى التفكيكي بالسيطرة على الساحة كما يفعل اليوم، فمن المؤكد أنه بالإمكان إيجاد نبوات تتوالد. وهذا التوالد باختصار سبب يدعونا لأن نكون الأكثر حذراً ويقظة والأكثر تمييزاً.

كيرني: لكننا هنا نواجه مشكلة كبيرة ألا وهي مشكلة معيار التقييم. استناداً إلى أي معيار يمكن للفرد أن يميّز بين النبوات؟ ألا يشكل هذا مشكلة بالنسبة لك وخاصة أنك ترفض فكرة النهايات المتعالية أو الإيمان بالغيبيات، والتي يمكن أن تزود الموضوع النقدي بمعيار موضوعي أو حتمي ذي قيمة؟

دريدا: صحيح أنني بحثت فكرة الإيمان بالغيبيات أو النهايات بالصيغ الأساسية للفلسفة الكلاسيكية، إلاّ أن هذا لا يعني أنني أنبذ كل صيغ الغيبيات النبوية أو المسيحية. وأعتقد أن كل تساؤل مميز يتم استحضاره عن طريق نوع معين من الإيمان بالغيبيات على الرغم من استحالة تعريف هذا الإيمان بالحدود الفلسفية. إن البحث عن معايير موضوعية أو مطلقة هو بالضرورة إيماءة فلسفية. وتختلف النبوة عن الفلسفة في أنها استغنت عن مثل هذه المعايير حتى الآن. إذ أنّ كلمة النبوة بحد ذاتها معيار، وهي ترفض التسليم لأي تحكيم خارجي يمكن له أن يحكم عليها أو يقيّمها بطريقة موضوعية أو محايدة. فكلمة النبوة تصرّح بإيمانها بالغيبيات، وتجد مرجعيتها في إيمانها بالوحي الخاص بها وليس بالمعايير الواقعة وراء نطاق الخبرة البشرية[3] أو المعايير الفلسفية.

---

(3) ما هو واقع وراء نطاق الخبرة (لكن ليس وراء نطاق المعرفة البشرية). إذ تقول الفلسفة المتعالية بأن اكتشاف الحقيقة يتم بدراسة عمليات الفكر، وليس عن طريق الخبرة أو التجربة.

كيرني: هل تشعر بأن عملك هو عمل نبوي في محاولته تفكيك الفلسفة والمعايير الفلسفية؟

دريدا: لسوء الحظ فإنني لا أملك أي شكل من الأمل الذي يمكن أن يسمح لي بأن أفترض أن عملي التفكيكي هو عمل نبوي. لكنني أسلم بأن أسلوب سؤالي ـ والذي يشبه الرحيل أو التشتت في الصحراء ـ يمكن أن ينتج عنه رنين نبوي معيّن. ومن الممكن أن نرى تفكيكاً يتم إنتاجه في حيّز ما حيث الأنبياء ليسوا ببعيدين عنه. لكن الرنين النبوي لتساؤلي الخاص يبقى في مستوى ما من مستويات الخطاب النظري، والذي يشاركني فيه مفكرون معاصرون عديدون. والحقيقة التي أصرّح بها «السوء الحظ» أنني شخصياً لا أشعر بأنني ملهم، رُبما يكون هذا اللاشعور إشارة بأنني في أعماقي لا أزال أملك الأمل. وهذا يعني أنني لا أزال أرنو لشيء ما. لذلك ربما هي ليست مجرد صدفة تتعلّق بعلم البلاغة أو البيان كون البحث نفسه، البحث بلا أمل من أجل الأمل، يتمظهر **بإغراء** نبوي معيّن. رُبما يكون بحثي نبوءة القرن العشرين ذات السمة البارزة؟ لكنّ تصديق هذا صعبٌ عليَّ.

كيرني: هل يمكن ترجمة الأسس النظرية للتفكيك إلى تطبيق عملي سياسي وأساسي؟

دريدا: إن هذا السؤال بالتحديد سؤال صعب. وعليّ أن أعترف أنني لم أنجح أبداً من قبل في الربط المباشر بين التفكيك من جهة، والقوانين والبرامج السياسية الحالية من جهة أخرى. وبالطبع، لقد انتهزت الفرصة لاتخاذ موقف سياسي محدد في مواقف دستورية معينة؛ وكان ذلك، مثلاً، فيما يتعلق بتأسيس الجامعة الفرنسية، لكن القوانين المتوفرة لأخذ مثل هذا الموقف السياسي ليست كافية أبداً لتأسيس التفكيك. كما أن غياب قوانين سياسية كافية لتحويل أو دمج أو تطبيق أسس التفكيك قد ترك انطباعاً لدى الآخرين بأن التفكيك معارض للسياسة أو أنه لا ـ

سياسي بالأحرى. لكن انتشار هذا الانطباع راجع إلى أن جميع قوانيننا ومصطلحاتنا السياسية لا تزال ميتافيزيقية في أساسها، بغض النظر عمّا إذا كانت تصدر عن اليمين أو اليسار.

كيرني: في ثورة الكلمة (The Revolution Of Word) وظّف كولن ماكّابي Colin MacCabe أفكارك الخاصة بالتفكيك والتشتت كي يثبت كيف استطاع جيمس جويس أن يدرك ويكشف أن الأعمال الداخلية هي رفض للهوية، وأنها عملية(اخـ (ـتـ) ـلاف) غير خاضعة للاختزال من قبل كل قوانيننا ومفاهيمنا المتمركزة لوغوسياً. وفي يوليسيس، فإن عملية الاخـ (ـتـ) ـلاف تختصر من خلال بلوم (Bloom): المتشرّد أو البدوي الذي هدم القوانين المتوفرة في الهوية ـ دينياً أو سياسياً أو قومياً. ويناقش ماك كابي فيما بعد أن الرفض الجويسي لكل أشكال الهوية: الدوغماتي أو الجمعي منها، ما هو إلاّ موقف سياسي بحد ذاته ـ موقف ضد جمعي أو فوضوي.

دريدا: هذه هي سياسات الهجرة واللجوء. وبما هي عليه فإنها يمكن أن تخدم في تشكيل قلق أونواة لثورة سياسية: هدم فرضيات ثابتة ومنح الامتياز للاـ نظام.

كيرني: ولكن هل تقتضي سياسات اللجوء بالضرورة للوصول إلى البطالة وعدم الالتزام؟

دريدا: بالطبع لا. لكن الصعوبة هي أن تتحرّك في اتجاهات متعاكسة في الوقت نفسه: للحفاظ على مسافة وشك من جهة، مع الأخذ بعين الاعتبار القوانين السياسية الرسمية التي تحكم الواقع، وللتدخل من جهة أخرى: الآن وهنا وبطريقة عملية وفاعلة عندما تقتضي الضرورة ذلك. إن هذا الموقع ذو الولاء المزدوج ـ والذي أجد أنني شخصياً واقع فيه ـ هو واحد من المآزق الأبدية، وإنني إذ أحاول قدر الإمكان أن أتصرّف بطريقة سياسية إلاّ أنني أدرك أن مثل هذا التصرف يبقى غير متوافق ومشروعي الذهني بالنسبة للتفكيك.

كيرني: التفسير الأول:

هل يمكن وصف الرديف السياسي للتفكيك بأنه فقدان سلطة أو موقع ـ بالمقابل لموقع ـ الحكومة المسؤولة؟

التفسير الثاني للسؤال:

هل يمكن أن نصف الرديف السياسي للتفكيك بأنه تنظيم ـ بالمقابل مع موقع ـ لمدينة فاضلة مسئولة لا حكومة فيها؟

دريدا: إذا كان عليّ أن أصف ميلي السياسي فإنني على الأغلب سوف أستخدم صيغة من ذلك النوع، مع التركيز على الالتزام المستمر في إنجاح وتفكيك هذين المصطلحين ـ «مسئول» و«يوتوبيا» ـ. وإذا أخذت هذه المصطلحات كمسلمات ثابتة، فمن الممكن أن تصبح كذلك مبادئ مادية مجردة وجامدة، لكنني أحاول كذلك أن أعيد تقييم الفكرة الأساسية لـ «المسؤولية».

كيرني: أود أن أتجه الآن إلى ثيمة أخرى من ثيمات عملك: الدور التفكيكي «للنساء». إذا كانت نزعة التمركز اللوغوسي المسيطر في الثقافة الغربية تعبّر عن نفسها على أنها «متمركزة ذكورياً»، فهل تمثّل الحركة المعاصرة لتحرير المرأة إيماءة تفكيكية؟ وهل يمثل هذا الشيء الذي أدركه نيتشه باهتمام شديد حيث تحدّث عن « الحقيقة تصبح امرأة»، أو جويس عندما احتفل بـ «عقل المرأة» لشخصية مولّي بلوم في رواية «يوليسيس» وآنّا ليڤيا بلورابل في «يقظة فينينغان»؟ أوليس التحرر المعاصر المتعلّق بـ (عقل المرأة) و(الحقيقة) إنما هو كَشْفُ النقاب عن أصول القمع الجاري حتى الآن ذي الصِلة بلا ـ فكرٍ مركزي في حدوده القصوى؟

دريدا: بينما أتردد في استعمال مثل هذه المصطلحات «تحرير» أو «كشف النقاب»، إلاّ أنني أعتقد أن هناك بعض الشك في أننا نشهد تحولاً جذرياً في فهمنا للاختلاف الجنسي. إن أفكار نيتشه وجويس، وكذلك الحركة النسوية التي تحدثت عنها؛ تلخص تحولاً عميقاً في علاقة الرجل

ـ المرأة. ويمكن إنجاح تفكيك التمركز الذكوري من خلال مثل هذا التحول، بالإضافة إلى نهضة التحليل النفسي وحركة الحداثة في الأدب. لكننا لا نستطيع أن نموضع أو نشييء هذا التحول، على الرغم من أنه يمكن أن يحدث تغييراً جذرياً في فهمنا للعالم الذي يمكن، عما قريب، أن يغدو من غير الضروري فيه العودة إلى فلسفات التمركز اللوغوسي السابقة: العبودية، والملكية، والنزعة الجمعية، والتيقن. إن الاكتشافات الفلسفية والأدبية «للأنثى» والتي ذكرتها سابقاً ـ وحتى الوعي السياسي والقانوني لوضع المرأة ـ ما هي إلاّ علامات على تحول أعمق في بحثنا عن معنى يحاول التفكيك أن يسبق إلى تسجيله.

كيرني: هل تعتقد أن هذا التحول يمكن أن ينظر إليه وأن يتم تقييمه على أنه تطور تاريخي نحو «الجيد»، نحو مجتمع «أفضل»؟

دريدا: إن التحول بالطبع هو الأفضل حتى الآن ما دام هو المرغوب بالنسبة لأولئك الذين يشكلون «القوة» العظمى في المجتمع عملياً. ويمكن أن نصف التحول الناتج عن المرأة بأنه «جيد» دون أن نفترض بأنه هدف مسبق أو غاية. وكثيراً ما أتردد في الحديث عن «التحرير» في هذا النطاق، لأنني لا أعتقد أن النساء «متحررات» أكثر مما هو عليه الحال بالنسبة للرجال. إنهن ـ بالطبع ـ لم يعدن «إمات» في كثير من المعايير الاجتماعية ـ السياسية القديمة، ولكن حتى في الموقع الجديد فإن المرأة في النهاية لن تكون أكثر حرية من الرجل. نحن بحاجة إلى لغة أخرى إلى جانب تلك اللغة الخاصة بالتحرر السياسي حتى نصف المضمون التفكيكي الهائل للمرأة كعامل استئصال لثقافتنا المتمركزة ذكورياً. وإني أفضّل أن أتحدّث عن هذا التحول لدى المرأة على أنه «حركة» أكثر من كونه «تطور» تاريخي أو سياسي؛ إذ إني أتردد دائماً في الحديث عن التطور التاريخي.

كيرني: ما هي العلاقة بين التفكيك واستخدامك للغة الشعرية في

أعمالك، في Glas بالتحديد؟ وهل تعتبر Glas عملاً فلسفياً أم شعرياً؟

دريدا: هو ليس بالفلسفة ولا بالشعر كذلك. في الحقيقة هو اختلاط متبادل: أحدهما بالآخر بحيث لا يمكن لأحدهما أن ينشأ بكراً. إن فكرة الاختلاط (التلوث) ـ على أية حال ـ ليست كافية، لأنها ليست مجرد مسألة إقامة فعل التهجين بين الفلسفة والشعر. نحن نحاول الوصول إلى بُعد إضافي أو بديل فيما وراء الفلسفة والأدب. وفيما يتعلّق بمشروعي، فإن الفلسفة والأدب قطبان اثنان متقابلان لا نستطيع أن نفصل أحدهما عن الآخر، أو أن نَدّعي بامتياز أحدهما على الآخر. إنني أعتبر أن حدود الفلسفة هي ذاتها حدود الأدب. وتبعاً لذلك، فإنني في عمل Glas أحاول قدر الإمكان أن أنشئ لغة تتجاوز ـ قدر الإمكان ـ العناصر الفلسفية والأدبية على حد سواء دون أن تُعَرَّف على أنها واحدة منهما. لذلك، فمن الممكن أن يجد المرء في Glas تحليلاً فلسفياً كلاسيكياً نستطيع تصنيفه إلى جانب ما يشبه مقاطع في مسارات أدبية: مقاطع يعارض كلٌ منها الآخر، ويضلل ويكشف عن الاختلاط والتناقض فيما يجاورها، وفي نقط معينة تتقاطع المسارات الفلسفية والأدبية لينتج عنها شيء مغاير: موقع آخر.

كيرني: أليس ثمة اتجاه يمكن أن تعني فيه الفلسفة بالنسبة لك شكلاً من أشكال الأدب؟ لقد وصفت الميتافيزيقيا على سبيل المثال بأنها «ميثولوجيا بيضاء»: أي شكل من مجازات اللوح الممسوح[4] eidos, telos, ousia والأساطير (العودة، الرجوع، الصعود نحو الضوء... الخ)، والتي سرعان ما تم تجاوزها ونسيانها عندما فسرت «المفاهيم» الفلسفية على أنها تعابير تجريدية بحتة وأحادية المعنى، وبأنها أكوانٌ جمعية مفرغة من الأساطير والمجازات؟

---

(4) Palimpsest: اللوح الممسوح وهو لوح يُكتب عليه مرّتين أو ثلاث مرّات بعد مسح الكتابة الأولى عنه (المورد).

دريدا: إنني أحاول دائماً أن أبيّن الطريقة التي يمكن أن تكون فيها الفلسفة أدباً: ليس السبب الأكبر لأنها مجاز، بل لأنها استعمال خاطئ للألفاظ. إن مصطلح المجاز بشكل عام يقتضي وجود علاقة بـ «خاصية» أصيلة للمعنى، ووعياً «خاصاً» يدل عليه بطريقة غير مباشرة أو ملتبسة. بينما مصطلح «الاستعمال الخاطئ للألفاظ» هو نتاج غير طبيعي للمعنى، واعتداء يدل على انعدام معيار داخلي خاص. وما المفاهيم المؤسسة للميتافيزيقيا مثل (logos, eidos, theoria, etc...) إلاّ أمثلة على الاستعمال الخاطئ للألفاظ أكثر من كونها أمثلة على المجاز، وهذا ما حاولت إثباته في «ميثولوجيا بيضاء». وفي عمل مثل Glas، أو الأعمال الحديثة المشابهة، فإنني أحاول إنتاج أشكال جديدة من الاستعمال الخاطئ للألفاظ، ونوعاً آخر من الكتابة: كتابة شاذة تستند على الأخطاء والانحرافات في اللغة، حتى يُنتج النص لغته هو ـ لغته الخاصة التي تبزغ عند نقطة معينة عند مواصلة العمل الكتابي على نحو تقليدي، وكأنها هولة أو طفرة شاذة ليس لها سابق تقليدي أو معيار تحتكم إليه.

كيرني: وماذا إذاً عن قضية اللغة كمرجع؟ هل يمكن للّغة الطفرة أو غير الطبيعية أو الشاذة أن تدل على شيء آخر غير ذاتها؟

دريدا: هنالك الكثير من التفسيرات الخاطئة لما أحاول أنا والتفكيكيون الآخرون أن نفعله. إن من الخطأ التام أن نعتبر التفكيك أداة لتعليق المرجعية. فالتفكيك بالأساس يهتم بـ «آخر» اللغة. وأنا لا أتوقف عن دهشتي من أولئك النقّاد الذين يرون عملي على أنه تصريح بأن لا شيء هنالك فيما وراء اللغة، وبأننا سجناء اللغة. وفي الحقيقة، فإن الواقع عكس هذا تماماً. وفوق كل ذلك؛ فإن نقد التمركز اللوغوسي هو البحث عن «الآخر» وعن «آخر اللغة». إني أتلقى أسبوعياً تعليقات ودراسات نقدية عن التفكيك أجريت على الفرضية التي يسمونها «ما بعد البنيوية»، والتي تنتهي إلى القول بأن لا شيء هناك فيما وراء اللغة، وبأننا

مغمورون بالكلمات ـ وحماقات أخرى من هذا النوع. وبالتأكيد فإن التفكيك يحاول أن يوضح بأن مسألة المرجعية هي أكثر تعقيداً وإشكالية مما تفترض النظريات التقليدية. إن التفكيك يتساءل ـ حتى ـ عما إذا كان مصطلح «مرجع» يكفي تماماً للدلالة على «الآخر». إن الآخر الكامن وراء اللغة والذي يستدعي مثول اللغة قد لا يكون «مرجعياً» بالمفهوم الذي افترضه علماء اللغة في هذا المصطلح. لكن الابتعاد عن البنية الاعتيادية للمرجع، وتحدي أو تعقيد فرضياتنا العامة عنه، لا يبلغ بنا درجة القول بأن ليس ثمة شيء فيما وراء اللغة.

كيرني: تبدو هذه الإجابة أيضاً وكأنها رد على أولئك النقاد الذين ظلوا عند رأيهم القائل بأن التفكيك هو استراتيجية نهلستية، وضرب من الجنون، وبأنه ارتداد نحو اللعبة المفتوحة للفعل الإعتباطي.

دريدا: إني حزين إذ تم تفسيري بهذه الطريقة وخاصة في الولايات المتحدة، وكذلك في فرنسا. إن الناس الذين يرغبون في تجنّب الأسئلة والمناقشة يستحضرون التفكيك وكأنه ضرب من لعب شطرنج ـ لا مبرر له ـ بمجموعة من رموز اللغة المغلقة كما لو أنها في كهف. وسوء التفسير هذا ليس مجرّد تبسيط فحسب؛ بل هو دلالة على مصالح سياسية ومؤسساتية ـ مصالح يجب أن تفكك بدورها. وأنا أرفض تماماً شعار النهلستية الذي نُسب إليّ وزملائي الأمريكيين. فالتفكيك ليس انحباساً في العدم، إنما هو انفتاح تجاه الآخر.

كيرني: هل من الممكن أن يمثل التفكيك مذهباً في النقد الأدبي يمكن أن يساهم مساهمة إيجابية في تقديرنا للأدب؟

دريدا: لست متأكداً إذا ما كان بمقدور التفكيك أن يوظَّف **كمذهب** أدبي. فأنا متنبه لقضية طرائق القراءة. إن قوانين القراءة يحددها النص الذي تتم قراءته. وهذا لا يعني أنه علينا، ببساطة، أن نسلّم أنفسنا للنص، أو أن نستحضره أو نعيده بسلبية تامة؛ إنما يعني أن نبقى

مخلصين لما يمليه النص، حتى لو تطلب هذا بعض القسوة. وما يمليه النص يختلف بالطبع من نص إلى آخر. لذلك، فإنه لا يمكن أن نحدد طريقة عامة للقراءة، وبهذا المفهوم فإن التفكيك ليس مذهباً ـ ولا أشعر بأن الوظيفة الأساسية للتفكيك هي أن يساهم بشيء ما له صلة بالأدب. التفكيك بالطبع يساهم في تقديرنا المعرفي للنص من خلال تعرية المضامين الفلسفية والنظرية، والتي هي عمل كل ميثودولوجيا نقدية مثل الشكلانية، والنقد الحديث، والواقعية الاشتراكية، أو النقد التاريخي. إن التفكيك يسأل **لماذا** نقرأ نصاً أدبياً معيناً بهذه الطريقة على وجه التحديد دون أخرى، ويبيّن أن النقد الحديث ـ على سبيل المثال ـ ليس **الطريقة** التي تُقرأ من خلالها النصوص، مهما حافظت عليه بعض المؤسسات الجامعية وكأنه شيء مقدس، لكنه طريقة واحدة من بين طرق أخرى. لذا، فإن التفكيك يمكن أن يساعد أيضاً في مساءلة فرضية بعض الجامعات والمؤسسات الثقافية بأنها الوصي أو حامل الرسالة الوحيد الذي له الحق في نقل المعاني. وباختصار، فإن التفكيك لا يعلّمنا فقط قراءة النص بتعمّق أكبر من خلال استحضاره **كلغة** وكنتاج للمعاني من خلال الاخـ (تـ) ـلاف والتشتت، ومن خلال لعبة معقدة لتتبع الآثار، ليس كل هذا وحسب، بل يمكننا كذلك من استجواب الفرضيات الفلسفية والسياسية الخفية للمذاهب النقدية القائمة، والتي غالباً ما تحكم قراءتنا لنص ما. وفي التفكيك ثمة ما يتحدى كل مؤسسة تعليمية. هو ليس دعوة لتدمير مثل هذه المؤسسات، لكنه بالأحرى يجعلنا أكثر وعياً لما نقوم به عندما نؤيد طريقة مدرسة ما في قراءة النص دون مدرسة أخرى. ويجب علينا أن لا ننسى أن التفكيك بذاته شكل من أشكال الأدب، ونص أدبي يجب قراءته مثل النصوص الأخرى، وتأويل مفتوح على تأويلات أخرى متعددة. بناءً على هذا، يمكن لنا القول بأن التفكيك متواضع جداً وطموح جداً في آن معاً. طموح إذ يضع نفسه في موضع متكافئ مع النصوص الأدبية. ومتواضع إذ يعترف بأنه مجرّد تأويل نصي

واحد ضمن تأويلات عديدة. يُكتب بلغة لا تحكمها قوة مركزية أو تسيطر عليها، يُكتب بلغة لها السيادة فوق وعلى لغة الأدب.

كيرني: وماذا تقول عن هؤلاء النقّاد الذين يتهمونك بدحض الفكرة المطلقة لذات الإنسان من خلال إصرارك على الاستغناء عن كل القوى المركزية للمعنى، وعن «النزعات المركزية» ذاتها؟

دريدا: ليس عليهم أن يقلقوا، فأنا لم أقل أبداً أنه يجب الاستغناء عن الذات، وكل ما قلته بأنها يجب أن تفكّك. إن تفكيك الذات لا يعني إنكار وجودها. هنالك ذوات هي «قوى» أو «تأثيرات» الذاتية. وهذه حقيقة لا تقبل الجدل. ومع ذلك فإن معرفة هذا لا تعني أن الذات هي ما تقول بأنها كذلك. إن الذات ليست مجرّد مادة ميتالينغويستية، أو هوية، أو مجرد كوجيتو للحضور الذاتي: إنها نقش أبدي في اللغة، وبالتالي فإن عملي لا يهدم الذات: إنه ببساطة يحاول أن يموقعها من جديد.

كيرني: لكن، هل يمكن للتفكيك ـ كما هو الكشف عن اللغة كاخـ (تـ) ـلاف أن يساهم في متعة القراءة، وفي تقديرنا للبنية الحية للنص الأدبي؟ أم أنه مجرّد استراتيجية ذهنية للتمييز والكشف عن فرضياتنا وتحريرنا من أوهامنا الاعتيادية عن القراءة؟

دريدا: إن التفكيك يمنح متعة لأنه يمنح رغبة. فأن تفكك نصاً ما يعني أن تكشف كيف يملي رغبةً ما، وبحثاً عن وجود، وانجازاً يؤجل باستمرار. والمرء لا يستطيع القراءة دون أن ينفتح على الرغبة باللغة، والبحث عن ذلك الذي يظل غائباً ومختلفاً عن الذات. ومن غير حب خاص للنص ليس ثمة قراءة ممكنة. ثمة رابطة متبادلة في كل قراءة بين قارئ ونص: دمج بين رغبة القارئ بالرغبة في النص. وإنّ هذه لمتعة كبيرة ومناقضة تماماً لتلك العقلانية الجافة التي طالما أُتهم التفكيكيون بها.

(باريس، 1981)

ترجمة: حنان شرايخة

ريتشارد كيرني

Richard Kearney

- أستاذ (بروفسور) للفلسفة في كلية ـ جامعة دبلن، وكلية بوسطن ـ ماساتشوستس.
- أشهر كتبه «يقظة المخيلة»، ومن ضمن منشوراته «شعرية التخيّل»، و«أيرلندا ما بعد القومية» و«الشعرية والحداثة».
- المحرر لـ «الفلسفة القاريّة (أوروبا) في القرن العشرين »، ومشارك في تحرير «مُساءلة الأخلاق: مساجلات معاصرة في الفلسفة» و«قارئ الفلسفة القارية».
- ريتشارد كيرني روائي أيضاً حيث نشر «سقوط سام» عام 1994، «السير على حافة البحر» عام 1997. وكذلك هو شاعرٌ له ديوان «ملاك هضبة باتريك»، نشره عام 1991 ـ إضافة إلى كونه أحد نُقّاد الأدب الإيرلنديين المعروفين.

المترجمان

إلياس فركوح:

- ولد في عمّان عام 1948.
- حاصل على بكالوريوس في الفلسفة وعلم النفس، من جامعة بيروت العربية.
- عمل في الصحافة الثقافية من عام 77 ـ 1979.
- شارك الشاعر طاهر رياض العمل في دار منارات للنشر.
- أسس دار أزمنة للنشر والتوزيع عام 1992، ويعمل مديراً لها.
- حازت روايته «قامات الزبد» على جائزة الدولة التشجيعية للآداب للعام 1990. كما عُدَّت من قبل الاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب في دمشق واحدة من أفضل مائة رواية عربية صدرت في القرن العشرين، حيث سيقوم الاتحاد بترجمتها ونشرها.
- حاز على جائزة الدولة التقديرية/ القصة القصيرة، عام 1997.
- نال جائزة محمود سيف الدين الإيراني للقصة القصيرة عام 1992على مجمل مجموعاته ـ والتي تمنحها رابطة الكتّاب الأردنيين. وكانت الرابطة، قبلها، قد منحته جائزة أفضل مجموعة قصصية لعام 1982 عن: إحدى وعشرون طلقة للنبي.

*** أصدر في القصة القصيرة:**

ـ الصفعة 1987. طيور عمّان تحلّق منخفضة، 1981. إحدى وعشرون طلقة للنبي، 1982. من يحرث البحر، 1986. أسرار ساعة الرمل، 1991.

الملائكة في العراء، 1997. (جُمعت وصدرت هذه المجموعات في مجلد واحد عام 2002)

- شتاءات تحت السقف (مختارات)، 2002. حقول الظلال، 2002.

*** في الرواية:**

- قامات الزبد، 1987. أعمدة الغبار، 1996.

*** في الكتابة / النصوص:**

- ميراث الأخير، 2002.
- بيان الوعي المستريب، 2004.
- اشهدو عليَّ، أشهدو علينا، 2004.

*** في الترجمات:**

- موسيقيو مدينة بريمن، قصة للأطفال، الأخوان جريم، 1984.
- آدم ذات ظهيرة، قصص مختارة ـ بالاشتراك مع مؤنس الرزاز، 1989.
- الغرينغو العجوز، رواية: كارلوس فوينتس، 1990.
- غرف بلا جدران، أو: ما هذا «البيت المشترك»، حوارات، 1996.
- نيران أخرى، قصص لكاتبات من أميركا اللاتينية ـ بالاشتراك مع حنان شرايخة، 1999.
- القبلة، قصص مختارة، 2004.

حنان شرايخة:

- مواليد عام 1976
- بكالوريوس تمريض ـ الجامعة الأردنية 1994 ـ 1998
- أخصائية إرشاد مرض السكري

ترجمت:

- مدن عتيقة يكتمل قمرها (في تجربة الفنان إسحق نحلة) ـ إلى اللغة الإنجليزية ـ عن دار أزمنة للنشر والتوزيع، 1998.
- نيران أخرى، بالمشاركة مع إلياس فركوح ـ قصص مختارة لكاتبات من أميركا اللاتينية، عن دار أزمنة للنشر والتوزيع، 1999.
- بيت المحرّمات (نص ـ رواية)، أنابيس نن، عن دار أزمنة للنشر والتوزيع، 2000.
- فازت مجموعتها القصصية (بيتي في علبته الصفراء) بمسابقة اللجنة الوطنية العليا لإعلان عمان عاصمة للثقافة العربية 2002 للإبداع الشبابي.

ريتشارد كيرني

جدل العقل

يتضمن هذا الكتاب مجموعة حوارات أجراها ريتشارد كيرني مع عددٍ من الشخصيات والرموز الثقافية المعروفة، المتميزة في مجالات تخصصاتها، (من أمثال: جوليا كريستيفا، إدوارد سعيد، تشومسكي، بورخيس، ودريدا. . . وغيرهم) وفي ذهنه أوروبا ومكانتها في العالم: ماضياً، وحاضراً. وسؤاله الدائم عنها في المستقبل: ما مستقبل هذه القارة، بِدُوَلِها ومحاولات الاتحاد والدمج ما بينها عبر آخر ما وَصَلت إليه من «صيَغ»؟ كما أنه لم يَنسَ أنّ ذلك مرتبط، بشكلٍ أو بآخر، بماهيّة العلاقة أو العلاقات القائمة الآن بين أوروبا وغيرها من دولٍ وثقافات في العالم. أو بما أشار إلى أنّهم «الآخرون» لها، دون تنحيته لتاريخها مع العالم- «آخرينها»، المتسم بالتوتّر نتيجة الإرث الاستعماري الثقيل الذي مَثّل ملمحاً رئيساً في عيون هؤلاء الآخرين.

لقد أفضى المحوريُّ في هذه الحوارات، للتطرّق إلى جُملةٍ من المفاهيم الإشكالية خضعت، بدورها، لآراء متباينة تبعاً للتباين في البُنى الفكرية التي انطلق منها المحاورون. وبذلك؛ يكون كيرني قد وَفّر لقارئ الحوارات مناخات جِدالية-سجالية ثرّةً وعميقة، تستحث الذهن على إعادة النظر، وكذلك على إعادة تركيب وصياغة المواقف.. أو امتحانها، على الأقل.

ثمّة ضفيرة من الأسئلة المتشابكة، المتسقة أو المتضاربة، تستدعي جُملةُ الإجابات عليها-أو جملة اقتراحات الإجابات- أن نَتَلَفتَ حوالينا، حول العالم، لنحدّد، أو نحاول أن نحدّد هويتنا، موضع التساؤل، حيال هويات «آخرينا»!!.

العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء-المغرب
ISBN: 9953-68-044-2

لوحة الغلاف: ميرو